(۵۰) شرح کلیات القانون

قانون شیخ کی نامکمل شرح ہے، اور امام صاحب نے حکیم ثقة الدین عبد الرحمن بن عبد الکریم السرخسی کے لیے اس کو لکھا تھا،

(۵۱) کتاب فی النبض

موضوع نام سے ظاہر ہے،

(۵۲) کتاب التشریح

فن تشریح مین ہے، اور نامکمل ہے، صرف سر سے حلق تک کے اعضاء کے حالات ہین

(۵۳) کتاب الاشربه

اس مین طب کے چند مسائل بیان کیے ہین،

(۵۴) سراج القلوب

غالباً تصوف اور اخلاق مین ہوگی،

(۵۵) الطریقة العلائیه

علم خلاف مین ہے، اور چار جلدون مین ہے،

(۵۶) شفاء العی والخلاف

علم خلاف مین ہے

(۵۷) کتاب الطریقه

جدل مین ہے،

(۵۸) کتاب فی ابطال القیاس

قیاس کے ابطال مین ہے اور نامکمل ہے،

(۵۹) کتاب الاخلاق

اخلاق مین ہے،

(۶۰) کتاب فی ذم الدنیا

اخلاق و تصوف مین ہے

(۶۱) کتاب الرمل

علم رمل مین ہے،

(۶۲) نفسۃ المصدور

معلوم نہین کہ کس موضوع پر ہے،

(۶۳) البراہین البہائیہ

فارسی زبان مین ہے، موضوع معلوم نہین،

(۶۴) کتاب الفراسۃ

علم فراست مین ہے،

(۶۵) کتاب مباحث الجدل

علم جدل مین ہے،

(۶۵) کتاب الآیات البینات

غالباً علم کلام مین ہے،

(۶۷) الرسالۃ الصاحبیہ

موضوع معلوم نہین

(۶۸) الرسالۃ المجدیہ

موضوع معلوم نہین،

(۶۹) رسالۃ فی السّوال

موضوع معلوم نہیں

(۷۰) کتاب جواب القیلانی

موضوع معلوم نہیں

(۷۱) کتاب الرعایہ

موضوع معلوم نہیں

(۷۲) نہایۃ الایجاز فی درایۃ الاعجاز

علم معانی و بیان میں ہے، اور شیخ عبد القاہر جرجانی کی دلائل الاعجاز کا اختصار ہے۔

(۷۳) کتاب المحصّل فی شرح کتاب المفصل

نحو میں زمخشری کی مفصل کی ناکمل شرح ہے،

(۷۴) شرح سقط الزند

ابو العلاء معری کے ابتدائی دیوان سقط الزند کی ناکمل شرح ہے،

(۷۵) شرح نہج البلاغۃ

نہج البلاغۃ کی ناکمل شرح ہے

(۷۶) مناقب امام شافعی

امام شافعی کے حالات میں ہے،

(۷۷) فضائل الصحابہ

صحابہ کے فضائل میں ہے،

(۷۸) دلائل الاعجاز

اعجاز قرآن پر ہے اور تفسیر کبیر میں بعض موقعوں پر اس کا حوالہ دیا ہے، لیکن غالباً یہ وہی

نہایۃ الایجاز فی درایۃ الاعجاز ہے، کوئی الگ کتاب نہیں،

(۷۹) بحر الانساب

کشف الظنون مین ہے کہ یہ امام رازی کی بہت بڑی کتاب ہے[1] نام سے معلوم ہوتا ہے کہ علم انساب پر ہے،

(۸۰) حدائق الانوار فی حقائق الاسرار

موضوعاتِ علوم پر ہے، اور اس مین ساٹھ علم کے موضوع بتائے ہین،[2]

تصنیفات پر مختلف حیثیتون سے بحث

امام صاحب کی تصنیفات کے ذکر مین ان تصنیفات کے ماخذ کا پتہ چلانا نہایت اہم اور دلچسپ کام ہے، امام صاحب کے زمانے سے پہلے اگرچہ متاخرین کا دور شروع ہوچکا تھا، اور ان کی تصنیفات دنیاے اسلام مین پھیل چکی تھین تاہم قدما کی تصنیفات کا تمام ذخیرہ مفقود نہین ہوچکا تھا، اس لیے امام صاحب نے قدما، و متاخرین دونون کی کتابون سے فائدہ اٹھایا، اور دونون کے خیالات مین آمیزش پیدا کی، چنانچہ قفطی نے اخبار الحکما، مین ان کی نسبت لکھا ہے

وکان علمہ محتفظا من تصانیف المتقدمین والمتاخرین[3]	ان کا علم قدما و متاخرین کی تصنیفات سے ماخوذ تھا،

امام صاحب کی تصنیفات مختلف علوم مین ہین، اور ہر علم کی کتابون مین انھون نے ان لوگون کے خیالات و مسائل سے فائدہ اٹھایا ہے، جو ان کے دور سے پہلے اس علم

---

[1] کشف الظنون ج ۱ ص ۵۱۸ [2] ایضاً ج ۲ ص ۱۷۵ [3] اخبار الحکما قفطی ص ۱۹۱

مین خاص طور پر امتیاز و شہرت رکھتے تھے، مثلاً فلسفہ و حکمت مین انھون نے بوعلی سینا اور فارابی کی تصانیف سے فائدہ اٹھایا ہے، چنانچہ قفطی نے ان کے حالات مین لکھا ہو کہ انھون نے خراسان مین جاکر بوعلی سینا اور فارابی کی تصنیفات سے واقفیت حاصل کی اور ان سے ان کے علم مین بہت زیادہ اضافہ ہوا[1] ابوالبرکات بغدادی کی کتاب المعتبر سے انھون نے خاص طور پر فائدہ اٹھایا ہے، اور جابجا اپنی فلسفیانہ تصنیفات مین اس کا حوالہ دیا ہے، بلکہ شہرزوری کی تصریح کے مطابق امام صاحب نے حکما، پر جو اعتراضات کیے ہین، اکثر ابوالبرکات بغدادی ہی سے ماخوذ ہین[2]

فن تفسیر مین عام مفسرین کی تفسیرون کے ساتھ خاص خاص عقلی مسائل مین انھون نے ابومسلم اصفہانی المتوفی ۳۲۲ھ، ابوالقاسم بلخی المتوفی ۳۰۹ھ، ابوبکر اصم اور قفال المتوفی ۳۶۵ھ کی تفسیرون سے فائدہ اٹھایا ہے، اور یہ سب اگرچہ معتزلی ہین جن کو امام صاحب نے خاص طور پر معرکہ آرائی کے لیے منتخب کیا ہے، تاہم بعض موقعون پر نہایت بے تعصبی کے ساتھ ان کی تعریف کی ہے، مثلاً ایک آیت کی تفسیر کے متعلق ابومسلم کا قول نقل کرکے لکھتے ہین،

وھذا القول عندی حسن معقول	میرے نزدیک یہ قول عمدہ اور معقول ہو
وابومسلم حسن الکلام فی	اور ابومسلم کا کلام تفسیر مین عمدہ ہوتا ہے،
التفسیر کثیر الغوص علی الدقائق	اور وہ تہ مین ڈوب کر خوب خوب لطائف
واللطائف[3]	و دقائق نکالتا ہے،

قفال کی نسبت ایک موقع پر لکھتے ہین،

واعلم ان القفال رحمۃ اللہ	جاننا چاہیے کہ قفال رحمہ اللہ کا کلام

۱؎ اخبار الحکماء قفطی ص ۱۹۰ ۲؎ تاریخ الحکماء شہرزوری ص ۸۰ ۳؎ تفسیر کبیر ج ۲ ص ۶۶۸

کان حسن الکلام فی التفسیر	تفسیر مین نہایت اچھا ہوتا ہے، اور وہ
دقیق النظر فی تاویلات الالفاظ	الفاظ کی تاویلات مین نہایت دقیق النظر
الا انہ کان عظیم المبالغۃ فی	تھے، البتہ وہ معتزلہ کے مذہب کے اثبات
تقریر مذہب المعتزلۃ[۱]	مین بہت زیادہ مبالغہ کرتے تھے،

ان کے علاوہ ان کی تفسیر کا عقلی حصہ جو تطبیق معقول و منقول سے تعلق رکھتا ہے، وہ حکمائے اسلام کی تصنیفات سے ماخوذ ہے، چنانچہ اس تفسیر مین جابجا ان کے اقوال نقل کرتے ہین، مثلاً

وللحکماء فی تفسیر ہذہ الآیۃ	اس آیت کی تفسیر مین حکما نے ایک عجیب
کلام عجیب مفرع علی اصولہم[۲]	بات کہی ہے جو ان کے اصول پر متفرع ہے،
والقول الثانی فی تفسیر ہذہ الآیۃ	اس آیت کی تفسیر مین دوسرا قول اصحاب
قول اصحاب النظر وارباب المعقولات[۳]	النظر و ارباب المعقولات کا ہے،
احتج حکماء الاسلام بہذہ الآیۃ	حکمائے اسلام نے اس آیت سے اس بات
علی ان العذاب الروحانی اشد	پر استدلال کیا ہے کہ عذاب روحانی عذاب
واقوی من العذاب الجسمانی[۴]	جسمانی سے زیادہ قوی اور سخت ہے،

اسی طرح تفسیر کبیر مین اور بھی بہت سے موقعون پر ان حکماء کے اقوال نقل کیے ہین، اور بعض موقعون پر صاف صاف تصریح کر دی ہے، کہ ان اقوال کے نقل کرنے سے معقول و منقول مین تطبیق دینا مقصود ہے، چنانچہ قیامت کے حساب و کتاب کے متعلق حکمائے اسلام کی رائے نقل کر کے لکھتے ہین،

۱؎ تفسیر کبیر ج ۲ ص ۶۹۴ ۲؎ ایضاً ج ۴ ص ۸۰ ۳؎ ایضاً ص ۲۰۴ ۴؎ ایضاً ج ۳ ص ۱۷۹

فھذہ اقوال ذکرت فی تطبیق الحکمۃ النبویۃ علی الحکمۃ الفلسفیۃ[1] — یہ وہ اقوال ہین جو حکمت و فلسفہ کیساتھ حکمت نبویہ کی تطبیق دینے کے متعلق بیان کیے گئے ہین،

لیکن امام صاحب نے کسی موقع پر نہ ان حکماء کا نام بتایا ہے، نہ ان کی کسی تصنیف کا حوالہ دیا ہے، اس بنا پر ہم یقین کے ساتھ نہین بتا سکتے کہ امام صاحب نے اپنی تفسیر مین کن کن حکماء کے خیالات سے فائدہ اٹھایا ہے، البتہ شہرزوری نے اس قسم کے جن حکماء کا تذکرہ کیا ہے، ان کے نام حسب ذیل ہین،

یعقوب کندی — اس نے اپنی بعض تصنیفات مین شریعت اور فلسفہ مین تطبیق دی ہے[2]،

ابوزید بلخی — حکمائے اسلام مین تھا، اور اس نے ایک کتاب مین جس کا نام کتاب الابانۃ عن الدیانۃ ہے شریعت کے اوامر و نواہی کے اسرار و حکم بیان کیے ہین[3]

ابوالقاسم الحسن بن فضل الکراب — حکمائے اسلام مین تھے، اور اپنی تصنیفات مین شریعت اور حکمت کے درمیان تطبیق دیتے تھے[4]

عبدالکریم شہرستانی — انھون نے ایک تفسیر لکھی تھی جس مین فلسفیانہ اصول کے مطابق قرآن مجید کی آیتون کی تاویل کی تھی[5]

اور امام صاحب نے غالباً تطبیق معقول و منقول مین انہی حکماء کی تصنیفات سے فائدہ اٹھایا ہوگا، امام صاحب کے زمانے سے پہلے مجلس اخوان الصفا کے ممبرون نے بھی شریعت و حکمت کی تطبیق مین ۵۱ رسالے لکھے تھے، جو رسائل اخوان الصفا کے نام سے

[1] تفسیر کبیر ج ۴ صفحہ ۹۸ [2] تاریخ الحکماء شہرزوری ص ۱۲ [3] ایضاً ص ۲۲ [4] ایضاً ص ۲۴ [5] ایضاً ص ۵۹

مشہور ہین، لیکن خود امام صاحب نے تفسیر کبیر بلکہ اپنی دوسری تصنیفات مین بھی ان رسائل کا کہین تذکرہ نہین کیا ہے، اس لیے ہم یہ نہین کہہ سکتے کہ امام صاحب نے اس مقصد مین ان رسائل سے فائدہ اٹھایا ہے یا نہین ہے[1]

لیکن حکماے اسلام مین امام صاحب نے تفسیر کبیر کے مختلف مباحث مین امام غزالی کی تصنیفات سے خاص طور پر فائدہ اٹھایا ہے، اور جابجا ان کے نام کی تصریح کی ہے،

چنانچہ ایک موقع پر نبوت کی بحث مین لکھتے ہین کہ

مین نے شیخ ابو حامد غزالی کے کلام مین ایک عمدہ بحث دیکھی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان یا ناقص ہوگا یا کامل، یا نقصان و کمال دونون سے خالی ہوگا، پھر ناقص بذاتِ خود اگر ناقص ہے، اور دوسرے کے حالات کے ناقص بنانے کی کوشش نہین کرتا یا یہ کہ وہ خود بذاتِ خود ناقص ہونے کے ساتھ دوسرون کے ناقص بنانے کی کوشش کرتا ہے تو پہلا شخص گمراہ ہے اور دوسرا گمراہ اور گمراہ ساز، اسی طرح کامل شخص بھی اگر بذات خود کامل ہے لیکن دوسرون کی تکمیل نہین کر سکتا تو یہی لوگ اولیا ہین اور

[1] مولانا حمید الدین صاحب مرحوم کی یہ خاص عادت تھی کہ جب کسی کتاب کا مطالعہ کرتے تھے تو اثناے مطالعہ مین جو خیالات پیدا ہوتے تھے ان کو کتاب کے حاشیے پر لکھ دیتے تھے، اسی عادت کے موافق سفینۂ راغب پاشا مین نبوت کے متعلق امام صاحب کی جو عبارت کئی صفحون مین مطالب عالیہ سے نقل کی ہے اس کے حاشیہ پر مولانا ے مرحوم نے لکھا ہے کہ "یہ تمام بحث رسائل اخوان الصفا سے ماخوذ ہے، اور جب مطالب عالیہ ان رسائل سے بہت زیادہ اخذ کرتا ہے، اور جو شخص اسکی تفسیر کبیر کو غور سے پڑھے گا اسکو معلوم ہو جائیگا کہ اخوان الصفا کی رایون کیطرف بہت زیادہ میلان رکھتا ہے لیکن وہ اسکا اخفا کرتا ہے اسلیے ناواقف شخص اسکو سنی اشعری خیال کرتا ہے" (سفینۂ راغب پاشا صفحہ ۲۸۰)

اگر بذات خود کامل ہونے کے ساتھ ناقصوں کی تکمیل بھی کر سکتا ہے تو یہی لوگ انبیا ہیں۔

اور چونکہ نقصان وکمال اور کامل کرنے اور گمراہ کرنے کے مراتب کمیت وکیفیت کے لحاظ سے غیر متناہی ہیں، اس لیے ولایت اور نبوت کے مراتب بھی لازمی طور پر کمال ونقصان کے لحاظ سے غیر متناہی ہیں، اور ولی وہ انسان کامل ہے جو تکمیل کی قدرت نہیں رکھتا اور نبی وہ انسان ہے جو کامل بھی ہے اور کامل بنا بھی سکتا ہے، پھر اس کی روحانی طاقت کبھی صرف دو ناقص انسانوں کی تکمیل کر سکتی ہے، اور کبھی اس سے زیادہ طاقتور ہوتی ہے، اور دس اور سو آدمیوں کی تکمیل کر سکتی ہے، اور کبھی اس کی یہ قوت اس قدر قوی ہوتی ہے کہ وہ اثر کر سکتی ہے جو سورج دنیا میں کرتا ہے، اس لیے وہ اکثر اہل عالم کی روحوں کو مقام جہل سے مقام معرفت تک اور دنیا کی جستجو سے آخرت کی جستجو کی طرف لے جاتا ہے، اور یہ مثال محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی روح کی ہے"۔

اس خلاصہ کے نقل کرنے کے بعد امام صاحب لکھتے ہیں کہ

یہ اسرار عالیہ قرآن مجید کے الفاظ میں چھپے ہوئے ہیں، تو جو شخص قرآن مجید کے علم پر نظر ڈالتا ہے اور ان سے غافل رہتا ہے وہ علوم قرآن کے اسرار سے محروم رہتا ہے۔[1]

"اللہ نور السموات والارض" کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ

شیخ غزالی رحمہ اللہ نے اس آیت کی تفسیر میں ایک کتاب مشکوٰۃ الانوار کے نام سے تصنیف کی ہے جس میں بیان کیا ہے کہ خداوند تعالیٰ درحقیقت نور ہے، بلکہ نور صرف وہی ہے، اور ہم ان کے بیان کا خلاصہ بہت سے اضافوں کے ساتھ جن سوا انکے

---

[1] تفسیر کبیر ج ۶ ص ۳۳۱

بیان کی تائید ہوتی ہے نقل کرتے ہیں، اس کے بعد بطریق انصاف ان کے بیان کی صحت اور فساد پر بحث کرین گے،[1]

ادبی حیثیت سے انھون نے زمخشری کی تفسیر کشاف کو پیش نظر رکھا ہے، بعض موقعون پر عبد القاہر جرجانی کا نام بھی لیا ہے، لیکن ان کی اعجاز القرآن کا کہین نام نہین لیتے، اسی طرح جاحظ نے قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت پر جو کتاب لکھی تھی، اس کا کہین حوالہ نہین دیتے،

احکام القرآن یعنی قرآن مجید کے فقہی احکام کی تفسیر مین جو کتابین لکھی گئی تھین ان مین ابو بکر رازی کی کتاب کا اکثر ذکر کرتے ہین، اور چونکہ وہ حنفی ہین، اور شافعی فقہ کے خلاف آیات احکام کی تفسیر کرتے ہین، اس لیے اکثر بڑے زور و شور سے ان کا رد کرتے ہین، وہ تفسیر کے مختلف مباحث مین ابن حزم ظاہری کی کتاب الملل و النحل سے بھی فائدہ اٹھا سکتے تھے لیکن انھون نے کسی موقع پر اس کتاب کا نام نہین لیا ہے جس سے گمان یہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب ان کے پیش نظر نہ تھی،

اصول فقہ مین ان کا ماخذ امام غزالی کی کتاب مستصفی اور ابو الحسین بصری کی کتاب معتمد ہے، چنانچہ اصول فقہ مین انھون نے محصول انہی دونون کتابون کی مدد سے لکھی ہے، اور صفحے کے صفحے ان کی عبارتین بلفظہ نقل کر دی ہین،[2] لیکن اسی کے ساتھ امام صاحب کسی کی کورانہ تقلید نہین کرتے، بلکہ ہر مصنف اور کتاب کے متعلق اپنی ناقدانہ رائے رکھتے ہین، اور مناسب موقعون پر اپنی تنقیدی رائے کا اظہار کر دیتے ہین، چنانچہ ایک موقع پر لکھتے ہین کہ

ایک دن مسعودی رحمہ اللہ میرے پاس نہایت فرحان و شادان آئے، تو مین نے

---

[1] تفسیر کبیر ج ۷ ص ۳۵۵ [2] کشف الظنون ج ۲ ص ۳۹۳

ان کی اس مسرت کا سبب پوچھا، انھون نے کہا کہ مین نے چند عمدہ کتابین خریدی ہین اور اسی وجہ سے مجھکو یہ مسرت حاصل ہوئی، مین نے ان کتابون کا نام پوچھا تو انھون نے بہت سی کتابون کے نام بتائے، یہان تک کہ جب شہرستانی کی کتاب الملل والنحل کا نام لیا تو مین نے کہا کہ اس کتاب مین انھون نے اپنے خیال مین اہل عالم کے مذاہب کا حال بیان کیا ہے، لیکن یہ کتاب معتبر نہین ہے، کیونکہ انھون نے اسلامی مذاہب کا حال استاد ابو منصور بغدادی کی کتاب الفرق بین الفرق سے نقل کیا ہے، لیکن وہ مخالفین کے ساتھ سخت تعصب رکھتے تھے، اور ان کے مذاہب صحیح طور پر نقل نہین کرتے تھے، اور شہرستانی نے اسلامی فرقون کے حالات اسی کتاب سے نقل کیے ہین، اس لیے ان مذاہب کے نقل کرنے مین خلل واقع ہوا ہے، رہے فلاسفہ کے حالات تو ان کے متعلق جامع کتاب صوان الحکمۃ ہے، لیکن شہرستانی نے اس کتاب سے بہت کم نقل کیا ہے، مذاہب عرب کا حال انھون نے جاحظ کی کتاب ادیان العرب سے نقل کیا ہے، البتہ جو چیز شہرستانی کی ملل ونحل کی خصوصیات مین سے ہے وہ چار فصلین ہین، جنکو حسن بن الصباح نے فارسی زبان مین لکھا ہے، اور ان کو شہرستانی نے عربی مین نقل کیا ہے، مسعودی نے یہ بات سنی تو کہا کہ ان چارون فصلون کی تردید امام غزالی نے واضح دلائل سے کردی ہے، آپ نے اس کے متعلق امام غزالی کی بحث دیکھی ہے؟ مین اس بحث کو دیکھ چکا تھا، اور اس کو پسند کر چکا تھا، اس لیے مین نے کہا کہ مین نے اسکو دیکھا ہے، انھون نے کہا کہ وہ کتاب میرے پاس ہے، مین لاتا ہون تاکہ آپ اس کا مطالعہ کرین، اور امام غزالی کی بحث کی قوت کو دیکھین، مین نے کہا کہ اس کتاب کی ضرورت نہین، لیکن انھون نے اس کے لانے اور مطالعہ کرنے پر اصرار کیا، اور اپنے کتب خانہ سے

وہ کتاب نکال لائے، اور سب سے پہلے حسن صباح کی یہ فارسی عبارت نقل کی

عقل پسندیدہ است در معرفت حق یا پسندیدہ نیست، اگر پسندیدہ است پس

کسے را بعقل خویش باز باید گذاشت و اگر پسندیدہ نیست پس ہر آئینہ از معرفت حق معلمے باید

امام غزالی نے اپنی کتاب میں اس عبارت کو نقل کر کے اسکا معارضہ اس طرح کیا ہے،

دعوی پسندیدہ است پس قبول یک دعوی اولی ترنیست از قبول ضد آن و اگر

دعوی پسندیدہ نیست پس ہر آئینہ عقل باید"

اور جب مسعودی نے اس عبارت کو دیکھا تو ان کا چہرہ فرط مسرت سے چمک اٹھا

اور کہا کہ یہ کلام کسقدر عمدہ اور کس قدر دقیق ہے، مین اس پر خاموش رہا تو انھون نے

پوچھا کہ آپ اس کے متعلق کیا کہتے ہین؟ مین نے کہا کہ حسن صباح کا قول اگرچہ باطل

ہے، لیکن جو وجہ امام غزالی نے بیان کی ہے وہ بھی صحیح نہین ہے، اس پر مسعودی

برہم ہوئے اور ان کے چہرے کا رنگ بدل گیا[1]

ایک اور موقع پر لکھتے ہین کہ

شرف مسعودی نے امام غزالی کی کتاب شفاء العلیل کا تذکرہ کیا اور اس کی بڑی

تعریف کی، مین نے ان سے کہا کہ تم نے اخیر تک اس کا مطالعہ کیا ہے؟ اس پر انھون نے

توقف کیا، مین نے کہا کہ اس کتاب مین بہت سی چیزین قابل بحث ہین، جن مین صرف

دو باتون کو بیان کرتا ہون[2]

مسعودی نے اس کو سنکر کہا کہ مین مانتا ہون کہ شفاء العلیل مین یہ فرو گذاشتین ہین

لیکن مستصفی ان عیوب سے پاک ہے، مین نے کہا کہ مین ایک بار طوس مین گیا تو لوگون نے

---

[1] مناظرات امام رازی ص ۲۵ - ۲۶ [2] ایضاً ص ۲۷

مجھکو امام غزالی کے صومعہ مین ٹھہرایا، اور میرے پاس جمع ہوئے، مین نے کہا کہ تم لوگون نے مستصفی کے پڑھنے مین اپنی عمرین ختم کر دی ہین، تو تم مین اگر کوئی شخص اس پر قادر ہو کہ مستصفی کے اول سے آخر تک کوئی دلیل بیان کرے اور اس کو میرے سامنے خود امام غزالی کے بیان کے مطابق ثابت کرے، اور اس مین کوئی ایسی بات نہ ملائے جو اس سے الگ ہو، تو مین اس کو سو دینار دون گا، اس پر دوسرے روز ان مین کا ایک ذہین آدمی جس کا نام امیر شرف شاہ تھا آیا، اور وادمقصورہ مین نماز پڑھنے کے متعلق گفتگو کی، کیونکہ اس کے خیال مین اس مسئلہ کے متعلق امام غزالی کا بیان نہایت پر زور تھا لیکن مین نے اس سے کہا کہ اس مسئلہ مین امام غزالی کا بیان نہایت ضعیف ہے[1]، اور جب مین نے اس کو ثابت کیا تو امیر شرف شاہ بالکل بند ہو گیا۔ اور کہا کہ میرا خیال تھا کہ جب مین آپکے سامنے اس مسئلے کو ثابت کرون گا، تو موعودہ سو دینار لے لون گا لیکن اب معلوم ہوا کہ ان سو دینارون کا حاصل کرنا ناممکن ہے، مین نے مسعودی سے اس واقعہ کو بیان کیا تو وہ اور پریشان ہوئے، پھر مین نے ان سے کہا کہ مین تمہارے سامنے مستصفی کا ایک اور تحفہ پیش کرتا ہون[2]، یہ تحفہ چند اعتراضات کا ہے جو امام غزالی پر کیے ہین اور ان اعتراضات کے بعد لکھتے ہین کہ جب مسعودی نے یہ اعتراضات سنے تو بہت لال پیلے ہوئے، اور ان سے کوئی جواب بن نہ آیا[3]۔

(۳) امام صاحب کی تصنیفات کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ ان کی وجہ سے مسلمانون کی تصنیفی تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوا، کیونکہ امام صاحب نے تصنیف و تالیف مین ایک خاص جدت پیدا کی، اور تصنیفات کے مرتب کرنے کا ایک نیا انداز قائم کیا

---

[1] مناظرات امام رازی ص ۲۸ [2] ایضاً ص ۲۹ [3] ایضاً ص ۳۰

چنانچہ ابن خلکان نے امام صاحب کے حالات مین لکھا ہے کہ

وھواول من اخترع ھذا الترتیب فی کتبہ واتی فیھا بما لم یسبق الیہ[۱]

وہ پہلے شخص ہین جس نے اپنی کتابون مین یہ ترتیب ایجاد کی اور ان مین ایسی باتین بیان کین جنکو ان سے پہلے کسی نے بیان نہین کیا تھا،

اس بنا پر قدما کے بعد تصنیف و تالیف کا جو نیا انداز قائم ہوا اس کا پہلا خاکہ امام صاحب ہی نے قائم کیا، اور امام صاحب کے بعد لوگون نے اس کی تقلید کی،

(۳) امام صاحب کی تصنیفات کی بدولت دوسرا علمی انقلاب یہ پیدا ہوا کہ امام صاحب کے زمانے تک قدما کی کتابین دنیاے اسلام مین متداول تھین، لیکن امام صاحب کی تصنیفات نے جو حسن قبول حاصل کیا اس کی وجہ سے لوگون نے قدما کی کتابین بالکل چھوڑ دین[۲]، اس بنا پر امام صاحب کے بعد علوم اسلامیہ کا جو نیا دور شروع ہوا وہ امام صاحب ہی کا پیدا کیا ہوا ہے، اور علم کلام اور فلسفہ مین متاخرین کا ماخذ درحقیقت امام صاحب ہی کی تصنیفات ہین،

(۴) امام صاحب کی تصنیفات کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مشکل سے مشکل مسائل کو اس قدر سہل اور آسان طریقہ سے بیان کرتے ہین کہ ایک بچہ کو بھی ان کے سمجھنے مین دقت پیش نہین آتی، امام صاحب کی تصنیفات زیادہ تر فلسفہ اور علم کلام مین ہین، اور امام صاحب سے پہلے فلسفہ و حکمت کے مسائل نہایت پیچیدہ اور دقیق الفاظ مین بیان کیے جاتے تھے، سب سے پہلے امام غزالی نے اس طلسم کو توڑا اور فلسفہ و حکمت کے دقیق سے دقیق مسائل کو ایسے آسان الفاظ مین بیان کیا کہ معمولی استعداد کا آدمی بھی ان کو

[۱] ابن خلکان ج ۱ ص ۴۷۴ [۲] طبقات الشافعیہ ج ۵ ص ۳۵ و ابن خلکان ج ۱ ص ۴۷۱

آسانی کے ساتھ سمجھ سکتا ہے، یہی طرز تھا جس کو امام غزالی کے بعد امام رازی نے اور زیادہ ترقی دی اور فلسفہ و حکمت کو بازیچۂ اطفال بنا دیا۔[۱]

(۵) امام صاحب کی تصنیفات کی روزانہ مقدار جو تفسیر کبیر کی بعض سورتوں کی تفسیر سے معلوم ہوتی ہے، نہایت حیرت انگیز ہے، مثلاً سورہ انفال کی تفسیر کے خاتمہ میں لکھتے ہیں کہ "اس سورہ کی تفسیر رمضان ۶۰۱ھ میں اتوار کے دن تمام ہوئی۔"[۲] اس کے بعد سورہ توبہ کی تفسیر شروع کی ہے، اور اس کے خاتمے میں لکھا ہے کہ "اس سورہ کی تفسیر سے ۱۴ رمضان ۶۰۱ھ میں جمعہ کے دن فراغت حاصل ہوئی۔"[۳] اس سورہ کی تفسیر مصری چھاپے میں ۱۹۳ صفحوں میں تمام ہوئی ہے، اور ہر صفحے میں ۳۱ سطریں ہیں جنکا خط نہایت باریک ہے، اس لحاظ سے اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ رمضان کی پہلی تاریخ اتوار کے دن پڑی تھی تو سورہ توبہ کی تفسیر میں ۱۴ دن یعنی صرف دو ہفتے صرف ہوئے، اور اس حساب سے اگر ۱۹۳ صفحوں کو ۱۴ دن پر تقسیم کیا جائے تو تصنیف کی روزانہ مقدار تقریباً ۱۴ صفحے ہوتی ہے، اور یہ ایک ایسی مقدار ہے کہ عام طور پر لوگ روزانہ ۱۴ صفحے کی کتابت بھی مشکل کر سکتے ہیں،

سورہ مومن کی تفسیر ۲ ذیحجہ ۶۰۳ھ میں شہر ہرات میں تمام کی ہے[۴] اس کے بعد سورہ حم السجدہ کی تفسیر شروع کی ہے، جو ۴ ذیحجہ ۶۰۳ھ کو ظہر کے وقت تمام ہوئی ہے[۵]، اس سورہ کی تفسیر ۴۰ صفحوں میں تمام ہوئی ہے، جو صرف دو دنوں میں لکھی گئی ہے، اور اس حساب سے تصنیف کی روزانہ مقدار ۲۰ صفحے ہوتی ہے، جو پہلے سے بھی زیادہ حیرت انگیز ہے، اگرچہ بعض اوقات اس مقدار میں غیر معمولی کمی بھی واقع ہوئی ہے، مثلاً سورہ یوسف کی تفسیر ۷ شعبان ۶۰۱ھ میں تمام کی ہے[۶]، اور اس کے بعد سورہ رعد کی تفسیر شروع کی ہے، جو

---

[۱] الغزالی ص ۱۲۰ [۲] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۱۸۱ [۳] ایضاً ص ۴۰۰ [۴] ایضاً ج ۷ ص ۲۴۵ [۵] ایضاً ص ۳۸۴ [۶] ایضاً ج ۵ ص ۲۵۸

۸ارشعبان سنہ ۶۰۱ھ مین تمام ہوئی ہے،[۱] یعنی اس سورہ کی تفسیر مین گیارہ دن صرف ہوئے ہین اور اس کے صفحات کی تعداد ۵۵ ہے، اس حساب سے اس سورہ کی تصنیف کی روزانہ مقدار صرف ۵ صفحہ ہے، تاہم اگر ان کی تصنیفات کے صفحات کی مجموعی تعداد کو ان کی زندگی کے دنون پر تقسیم کیا جائے، تو ان کی تصنیفات کی روزانہ مقدار غیر معمولی ہوگی،

(۶) امام صاحب کی تصنیف و تالیف کا زمانہ نہایت بے اطمینانی اور پریشانی کی حالت مین گذرا ہے، اور تفسیر کبیر مین انھون نے جابجا اپنی پریشانیون اور بے اطمینانیون کا اظہار کیا ہے، مثلاً سورہ یونس کی تفسیر کے خاتمے مین لکھتے ہین کہ "مین نے رجب سنہ ۶۰۱ھ مین اس سورہ کی تفسیر ختم کی اور فرزند صالح محمد کی وفات سے تنگدل اور غمزدہ تھا،[۲] سورہ یوسف کے خاتمے مین بھی اپنی غمزدگی کا اظہار کیا ہے،[۳] طوائف الملوکی اور خانہ جنگی کی وجہ سے بھی بے اطمینانی اور پریشانی رہتی تھی، لیکن ان پریشانیون کے باوجود بھی تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری رہتا تھا، اور اس کے لیے سفر و حضر کی کوئی تخصیص نہ تھی، چنانچہ تفسیر کبیر مین بہت سی سورتون کی تفسیرین سفر ہی کی حالت مین لکھی ہین، اور ان سورتون کے خاتمہ مین اسکی تصریح کر دی ہے، اور اپنی پریشانی اور بے اطمینانی کا اظہار کیا ہے، سورہ انفال کی تفسیر کے خاتمے مین لکھتے ہین کہ مین نے اس سورہ کی تفسیر ایک گاؤن مین ختم کی جو بغدان کے نام سے مشہور تھا، اور مین خدا سے دعا کرتا ہون کہ خوف و ہراس، زمانے کی سختی، اور ظالمون کے داؤگھات سے نجات دے،[۴] سورہ ابراہیم کی تفسیر کے خاتمے مین لکھتے ہین کہ "اس سورہ کی تفسیر صحرائے بغداد مین تمام ہوئی، اور مین خدا سے دعا کرتا ہون کہ رنج و غم سے نجات دے،[۵] سورہ بنی اسرائیل کی تفسیر کے خاتمے مین لکھا ہے کہ اس سورہ کی تفسیر شہر غزنین

۱؎ تفسیر کبیر ج ۵ ص ۳۱۳ ۲؎ ایضاً ص ۵۰۰ ۳؎ ایضاً ص ۲۵۰ ۴؎ ایضاً ج ۴ ص ۱۰۱ ۵؎ ایضاً ج ۵ ص ۳۷۲

مین تمام ہوئی[۱] سورہ کہف کی تفسیر بھی غزنین ہی مین لکھی ہے۔[۲]

تصنیف و تالیف کے لیے کوئی خاص وقت مقرر نہ تھا، بلکہ رات دن کے مختلف اوقات مین یہ مشغلہ جاری رہتا تھا، چنانچہ سورہ نحل کی تفسیر کے خاتمے مین لکھتے ہین کہ اس سورہ کی تفسیر منگل کی رات کو عشا کے بعد معتدل زمانے مین ختم ہوئی،[۳] سورہ بنی اسرائیل کی تفسیر کے خاتمے مین لکھتے ہین کہ "اس سورہ کی تفسیر منگل کے دن ظہر اور عصر کے درمیان تمام ہوئی"[۴] سورہ صافات کی تفسیر کے خاتمے مین لکھتے ہین کہ "اس سورہ کی تفسیر جمعہ کے دن چاشت کے وقت ختم ہوئی"[۵] سورہ حم کی تفسیر کے خاتمے مین لکھتے ہین کہ "اس سورہ کی تفسیر ظہر کے وقت ختم ہوئی"[۶]

(۶) امام صاحب کی تصنیفات کی سب سے بڑی خصوصیت استقصاء و جامعیت ہے، وہ ہر مسئلہ پر نہایت تفصیل سے بحث کرتے ہین، اور اس مسئلہ پر جس قدر دلائل و براہین اور اعتراضات و جوابات ہوتے ہین، سب کو ایک جگہ جمع کر دیتے ہین، مولانا شبلی مرحوم خاص طور پر ان کی تفسیر کبیر کے متعلق لکھتے ہین، کہ "اگرچہ جیسا کہ ان کا عام انداز ہے، وہ وسعت بیان اور تبحر علمی کی رو مین رطب و یابس کی تمیز نہین کرتے اور سیکڑون ایسی اوچھی اور سرسری باتین لکھ جاتے ہین، جو ان کے رتبے کے بالکل شایان نہین ہوتین، تاہم ان حشو و زوائد کے ساتھ سیکڑون ایسے دقیق اور معرکۃ الآراء مسائل حل کیے ہین، جن کا کسی اور کتاب مین نام و نشان بھی نہین ملتا"[۷] لیکن یہ تفسیر کبیر ہی کی خصوصیت نہین ہے بلکہ ان کا یہ عام انداز بیان ہے اور اسی انداز بیان نے فقہاء و محدثین کو ان سے بہت

[۱] تفسیر کبیر ج ۵ ص ۶۸۲ [۲] ایضاً ص ۷۷۲ [۳] ایضاً ص ۵۰ [۴] ایضاً ص ۷۷۲ [۵] ایضاً ج ۷ ص ۱۷۳ [۶] ایضاً ص ۴۸۳ [۷] الکلام ص ۷۷

K. UNIVERSITY
Accession No 71154

زیادہ بدگمان کر دیا ہے، چنانچہ علامہ ذہبی میزان الاعتدال میں ان کی نسبت لکھتے ہیں کہ "وہ ذہانت اور عقلیات کے سردار ہیں لیکن وہ حدیث سے بالکل بے بہرہ ہیں، اور ان مسائل پر جو دین کے ستون ہیں انھوں نے ایسے شبہات وارد کیے ہیں جن سے حیرت پیدا ہوتی ہے"[1]

حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں لکھا ہے کہ "علم کلام اور اصول فقہ میں ان کی کتابیں مشہور اور متداول ہیں، اور ان کی بعض باتیں قابلِ قبول اور بعض باتیں قابلِ تردید ہیں ان پر یہ الزام لگایا جاتا تھا کہ وہ اعتراضات تو نہایت قوی کرتے ہیں لیکن ان کے جوابات میں کوتاہی کرتے ہیں، یہاں تک کہ بعض مغربیوں نے کہا ہے کہ ان کے اعتراضات تو نقد ہوتے ہیں اور جوابات ادھار، ابن دحیہ نے ان کا تذکرہ مدح و ذم دونوں کے ساتھ کیا ہے، اور ابن شامہ نے ان کی بہت سی بری چیزیں نقل کی ہیں، نجم طوفی نے اکسیر فی علم التفسیر میں لکھا ہے کہ میں نے قرطبی اور امام فخر الدین کی تفسیر سے علم تفسیر کی جامع تر اور کوئی تفسیر نہیں دیکھی، لیکن امام فخر الدین کی تفسیر میں عیوب بہت زیادہ ہیں، چنانچہ سراج الدین مغربی نے دو جلدوں میں ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ماخذ ہے، اور اس میں تفسیر کبیر کی غلطیاں اور کمزوریاں دکھائی ہیں، وہ امام رازی پر سخت اعتراضات کرتے تھے، اور کہتے تھے کہ وہ مخالفین مذہب کے اعتراضات تو نہایت تحقیق کے ساتھ بیان کرتے ہیں، پھر اہل سنت کے مذہب کو نہایت کمزور طریقہ پر پیش کرتے ہیں، طوفی کا قول ہے کہ فلسفہ اور علم کلام کی کتابوں میں ان کی عام روش یہی ہے، اس لیے بعض لوگوں نے ان پر اتہام لگایا ہے، لیکن یہ بات ان کے ظاہری حالات کے مخالف ہے

[1] میزان الاعتدال ج ۲ ص ۲۲۴

کیونکہ اگر وہ کسی خاص قول اور مذہب کو اختیار کرتے تو ان کو اس کے اظہار مین کس کا ڈر تھا، غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ فریق مخالف کی دلیل کے اثبات مین تمام اقوال ختم کر دیتے ہین، پھر جب اپنی دلیل کے اثبات پر آتے ہین تو ان کی قوت ختم ہو جاتی ہے، کیونکہ روحانی طاقتین جسمانی طاقتون کی تابع ہوتی ہین، خود امام رازی سے منقول ہے ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ حدوثِ عالم پر مجھے سو اعتراضات ہین۔[۱]

---

[۱] ملخص از لسان المیزان ج ۴ ص ۴۲۷ - ۴۲۸

عُلوم و فنون

امام صاحب کی تصنیفات کی جو فہرست ہم نے اوپر نقل کی ہی اس سے صاف ظاہر ہوگا کہ امام صاحب نے تقریباً تمام علوم و فنون پر کتابین لکھین، لیکن ان کو زیادہ تر شہرت فلسفہ، علم کلام اور علم تفسیر کی وجہ سے حاصل ہوئی، اور ان کی تصنیفات کا جو مطبوعہ ذخیرہ آج موجود ہے وہ انہی علوم پر ہے، اس لیے ہم انہی تینون علوم کے متعلق امام صاحب کے مجتہدانہ کارنامون کو بیان کرتے ہین،

فلسفہ و منطق | جس طرح مسلمانون کی علمی تاریخ مین بوعلی سینا اور فارابی نے فلسفہ ارسطو کے مؤید ہونے کی حیثیت سے شہرت عام حاصل کی ہے، اسی طرح امام رازی نے فلسفۂ ارسطو پر اعتراضات کرنے مین ناموری حاصل کی ہے، چنانچہ شہرزوری نے امام صاحب کے حالات مین لکھا ہے کہ "وہ بحث و جدال اور قیل و قال مین انتہائی درجے کو پہنچے ہوے تھے، اور ان کے زمانے مین کوئی شخص اس مین ان کا ہمسر نہ تھا، انھون نے حکما، پر بہت سے شکوک و شبہات وارد کئے، اور اون کے بعض شبہے صحیح بھی ہین"۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ فلسفۂ ارسطو پر رد و قدح کرنے کا آغاز جو اسلام مین نہایت ابتدائی زمانے سے ہو چکا تھا، اس کی انتہا امام صاحب پر ہوئی، سب سے پہلے یحییٰ نحوی نے ارسطو کے رد مین ایک کتاب لکھی، اس کے بعد نظام معتزلی نے جو مامون الرشید کے زمانے مین تھا ارسطو کی ایک کتاب کا رد لکھا، پھر اسی زمانے کے

قریب ابو علی جبائی نے جو مشہور معتزلی تھا، ارسطو کی کتاب کون وفساد کا رد لکھا، تیسری صدی میں حسن بن موسیٰ نوبختی نے کتاب الآراء والدیانات لکھی جس میں ارسطو کی منطق کے مہمات مسائل پر اعتراضات کیے، جو متکلمین اسلام سے ماخوذ تھے، نوبختی کے بعد ابوبکر باقلانی نے دقائق کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں فلسفہ کا رد لکھا، پھر علامہ شہرستانی المتولد ۴۷۹ھ نے برقلس اور ارسطو کے رد میں ایک مستقل کتاب لکھی لیکن ابوالبرکات بغدادی نے اس میں سب سے زیادہ ناموری حاصل کی اور اپنی کتاب معتبر میں ارسطو کے اکثر مسائل و خیالات کو غلط ثابت کیا، یہ وہ لوگ تھے جن کا مقصد صرف رد و قدح تھا، اور وہ کسی مستقل فلسفہ کے بانی اور پیرو نہ تھے، لیکن شیخ شہاب الدین مقتول المتوفی ۵۸۷ھ نے فلسفہ میں اپنا ایک مستقل طریقہ قائم کیا جس کا نام انھوں نے فلسفۂ اشراق رکھا جو مشائین یعنی ارسطو کے فلسفہ کا بالکل مخالف تھا، اس لیے انھوں نے اپنی کتاب حکمۃ الاشراق اور مشارع و مطارحات میں فلسفۂ ارسطو کے مسائل کی تردید کی،[1] ان سب کے بعد امام رازی کی باری آئی اور انھوں نے اپنے اعتراضات کی کثرت سے فلسفۂ ارسطو کی رہی سہی وقعت بھی خاک میں ملا دی اور متاخرین کیلیے فلسفۂ ارسطو پر رد و قدح کی ایک عام شاہراہ قائم کر دی، چنانچہ علامہ شہرزوری ان کے حالات میں لکھتے ہیں

اورد علی الحکماء شکوکا وشبہا	انھوں نے حکماء پر بہت سے شکوک و شبہات
کثیرۃ.... واکثر من جاء بعدہ	وارد کیے، اور ان کے بعد جو لوگ پیدا ہوئے

[1] مولانا شبلی مرحوم نے فلسفۂ یونان اور اسلام کے عنوان سے ایک مستقل تاریخی مضمون لکھا ہے، اور ہم نے اس موقع پر اس کی تلخیص کر دی ہے۔

ضل بسببها... وبعضهم زاد علیها ایضاً [1] — وہ ان شبہات کی وجہ سے گمراہ ہوئے اور بعض لوگون نے ان پر اضافہ بھی کیا،

یہ پتہ نہین چلتا کہ امام صاحب نے حکماء پر جو اعتراضات کیے ان کا ماخذ کیا تھا، اور اس معاملہ مین کون کون سی کتابین ان کے پیش نظر رہین، شہرزوری نے لکھا ہے کہ امام صاحب نے حکماء پر جو اعتراضات کیے ہین وہ زیادہ تر ابوالبرکات یہودی سے ماخوذ ہین، اور وہ اسی کی ایجادات سے ہین [2]، اور اس کی تصدیق اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام صاحب نے اپنی فلسفیانہ تصنیفات مین جابجا اس کی کتاب معتبر کا نام لیا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ کتاب ان کے پیش نظر رہتی تھی، اس کے علاوہ امام صاحب نے اور کسی کتاب کا نام نہین لیا ہے، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے زمانے سے پیشتر یہ کتابین یا تو معدوم ہوگئی تھین، یا یہ کہ ان سے امام صاحب نے فائدہ ہی نہین اٹھایا،

یہ بھی واضح طور پر معلوم نہین ہوتا کہ فلسفہ کی تردید سے امام صاحب کا مقصد کیا تھا؟ مولانا شبلی مرحوم نے علم الکلام مین لکھا ہے کہ "فلسفہ کے رد سے علم کلام کو صرف اسقدر تعلق تھا کہ اس کے جو مسائل مذہب اسلام کے مخالف ہون وہ باطل کر دیے جائین لیکن متکلمین نے اسی پر اکتفا نہین کیا، بلکہ عام طور پر فلسفہ یونانی کی غلطیان ثابت کین جس کی وجہ یہ تھی کہ فلسفۂ یونان کا جب ترجمہ ہوا تو لوگ نہایت شیفتگی سے اس کے گرویدہ ہوگئے، اس گرویدگی نے یہ اثر پیدا کیا کہ فلسفہ کے ہر قسم کے مسائل پر خوش اعتقادی کی نظر پڑتی تھی، اور اس کے ضعیف مسائل بھی قوی معلوم ہوتے تھے،

---

[1] شہرزوری ص ۱۷۱ [2] ایضاً ص ۱۷۸

انھی مین اقل قلیل وہ مسائل بھی تھے جو بظاہر اسلام کے خلاف معلوم ہوتے تھے متکلمین
جب خاص ان مسائل کو باطل کرتے تھے تو معتقدین فلسفہ کو خیال ہوتا تھا کہ جس علم کے
اور تمام مسائل صحیح ہین اس کے وہی مسائل کیون ضعیف ہون گے، جو اسلام کے مخالف ہین
اس ضرورت سے متکلمین نے عام طور پر فلسفہ پر نظر ڈالی اور سیکڑون مسائل کی
غلطی ثابت کی، قدمائے متکلمین نے قدر ضرورت پر اکتفا کیا تھا، لیکن متاخرین اور خصوصاً
امام رازی نے سرے سے فلسفہ کی دھجیان اوڑا دین ہین[1] لیکن مولانائے مرحوم نے اسکی
کوئی تاریخی شہادت پیش نہین کی ہے، اس مین شبہہ نہین کہ فلسفہ کی عام وقعت اور ارسطو
و فلاطون کے پر عظمت نامون سے بہت سے لوگ مرعوب ہوگئے تھے، اور ان کے
دلون سے مذہب کا اثر زائل ہوگیا تھا، اس لیے اس بات کی ضرورت تھی کہ فلسفہ کے
مسائل اور حکما، کے خیالات پر تنقید کر کے ان کی وقعت اور ان کے اثر کو کم کیا جائے، او
متکلمین اسلام مین امام غزالی نے اسی ضرورت سے تہافۃ الفلاسفہ لکھی، چنانچہ اس کے
دیباچے مین لکھتے ہین کہ "مین نے ایک گروہ کو جو اپنے آپ کو ذہانت و فطانت مین اپنے
ہمسرون سے ممتاز سمجھتا ہے، دیکھا کہ وہ مذہبی قیود و احکام سے بالکل آزاد ہوگیا ہے،
اور شعائر مذہبی اور عبادات وغیرہ کو چشم حقارت سے دیکھتا ہے، اور ان کے کفر کی وجہ
صرف یہ ہے کہ جب انھون نے سقراط، بقراط، افلاطون اور ارسطو وغیرہ کے شاندار نام
سنے اور ان کے متبعین نے ہندسہ، منطق، طبعیات اور الہیات مین ان کی دقت نظری
کی تعریف کی اور ساتھ ہی یہ بھی بیان کیا کہ باوجود اس علم و فضل کے یہ لوگ مذہب کے منکر
تھے، اور اس کو ایک مصنوعی اور نمایشی چیز سمجھتے تھے، تو وہ بھی مذہب کے منکر ہوگئے

[1] علم کلام ص ۱۶۵ - ۱۶۶

تاکہ وہ بھی حکما کے زمرے مین شامل ہوجائین، اور عوام جمہور کی تائید و مساعدت کی ذلت نہ گوارا کرین، اس بنا پر مین نے قدما، فلاسفہ کی تردید مین یہ کتاب لکھی اور الہیات کے متعلق ان کے عقائد کی کمزوریان دکھائین"

اس کا صحیح طریقہ تو یہ تھا کہ پہلے تمام فلاسفۂ یونان کے مسائل و خیالات یکجا جمع کیے جاتے، پھر یہ دیکھا جاتا کہ جن لوگون نے یونانی زبان سے ان کے فلسفہ کا عربی زبان مین ترجمہ کیا ہے، انھون نے اس مین کیا کیا تحریف و تبدیل کی ہے، امام غزالی ان دونون باتون سے واقف تھے لیکن انھون نے تمام فلاسفۂ یونان مین سے صرف ارسطو کو منتخب کیا، اور اس کے فلسفہ کی جو شرح و تفسیر فارابی اور بو علی سینا، نے کی تھی، صرف اسی کو پیش نظر رکھا، اور اسکی وجہ یہ بیان کی کہ اور فلاسفہ کے مسائل و خیالات نہایت منتشر اور پراگندہ تھے، اور ارسطو ہی صرف ایک ایسا شخص تھا جس نے فلاسفۂ یونان کے فلسفہ کی تنقیح و تہذیب کی، اور اس کو حشو و زوائد سے پاک کیا، اس لیے مین نے صرف اسی کی تردید پر قناعت کی اور اسلامی فلسفیون مین فارابی اور بو علی سینا، سے بہتر طریقہ پر کسی اور نے ارسطو کے مذہب کو نقل نہین کیا تھا۔ اس لیے یہ دونون جس چیز کو صحیح سمجھتے ہین مین نے اسی کی تردید پر اکتفا کیا ہے، لیکن امام غزالی نے عام طور پر ارسطو کے فلسفیانہ مسائل کی بھی تردید نہین کی بلکہ اس کے صرف چند مسائل منتخب کر لیے، اور اس کی وجہ یہ لکھی کہ مذہبی حیثیت سے جن فلسفیانہ مسائل سے اختلاف کیا جا سکتا ہے ان کی چند قسمین ہین،

(۱) ایک اختلاف تو محض لفظی نزاع کی حیثیت رکھتا ہے، مثلاً فلاسفہ خدا کو جوہر کہتے ہین، لیکن جوہر سے ان کی مراد یہ نہین ہے کہ وہ کسی چیز مین ہے بلکہ یہ مراد ہے

کہ کسی محل مین موجود نہین بلکہ بذاتِ خود قائم ہے، لیکن ہم کو اس کی تردید کی ضرورت نہین، کیونکہ خدا کا قائم بالذات ہونا تو بہرحال متفق علیہ ہے، اس لیے اگر اس کی تعبیر جوہر کے لفظ سے کی جائے تو یہ صرف ایک لغوی اختلاف ہو جاتا ہے،

(۲) دوسرے قسم کے وہ مسائل ہین جن کے مان لینے سے مذہبی اصول کو کوئی صدمہ نہین پہنچتا، جیسے چاند اور سورج کے گہن کا مسئلہ، اس قسم کے مسائل کے تردید کی بھی ضرورت نہین بلکہ جو شخص ان مسائل کی تردید کو مذہبی حیثیت دیتا ہے، وہ خود مذہب پر دست درازی کرتا ہے، کیونکہ ان مسائل پر ہندسی دلائل قائم ہین جو بالکل یقینی ہین، اس لیے اگر یہ ثابت کیا جائے کہ یہ مسئلے شریعت کے خلاف ہین تو جو شخص ان دلائل کی قطعیت سے واقف ہے اس کو ان دلائل مین تو شک پیدا نہ ہوگا، بلکہ اس کے برعکس خود مذہب ہی مین شک پیدا ہو جائے گا،

(۳) تیسرے قسم کے مسائل وہ ہین جو اصولِ دین سے تعلق رکھتے ہین مثلاً حدوثِ عالم، صفاتِ باری، اور حشرِ اجساد کے مسائل، جنکا فلاسفۂ یونان نے انکار کیا ہے اور یہی مسائل قابلِ تردید ہین،

اس بنا پر امام غزالی نے الہیات کے چند مسائل لیلیے اور مذہبی حیثیت سے انکی تردید کی لیکن امام رازی کی حیثیت اس معاملے مین امام غزالی بلکہ فلسفہ و منطق کے دوسرے معترضین سے بالکل مختلف تھی، ان سے پہلے صرف دو گروہ تھے، ایک گروہ تو حکماے قدیم کے جادہ سے سر مو تجاوز کرنا پسند نہین کرتا تھا، اور ہر چیز مین ان کی موافقت کرتا تھا، دوسرا گروہ ہر مسئلہ مین ان پر جا و بے جا اعتراضات کرتا تھا، اس لیے اس بات کی ضرورت تھی کہ فلسفہ کی موافقت و مخالفت مین جو کچھ لکھا گیا ہے، ان سب کو ایک جگہ

جمع کیا جائے، اور ان پر مجتہدانہ نظر ڈالی جائے، اس کے بعد جو مسائل صحیح ہوں ان کی تائید کی جائے، اور جو قابل اعتراض ہوں ان کی تردید کی جائے، اور امام صاحب نے یہی خدمت انجام دی، اس لیے ان کو امام غزالی سے بہت زیادہ وسعت نظر سے کام لینا پڑا، امام غزالی کی کتاب تہافت الفلاسفہ صرف یحییٰ نحوی کی کتابوں سے جیسا کہ شہرزوری نے تاریخ الحکما، میں لکھا ہے ماخوذ تھی، اور یحییٰ نحوی نے مذہبی حیثیت سے صرف عیسائیوں کو خوش کرنے کے لیے ارسطو وغیرہ کے فلسفہ کی تردید کی تھی، اور غالباً اسی قسم کے مسائل انتخاب کیے ہوں گے جو مذہب سے تعلق رکھتے ہوں گے، یا یہ کہ فلسفہ کی وقعت کے کم کرنے کے لیے فلسفہ کے تمام مسائل پر جا بجا ہر قسم کے اعتراضات کیے ہوں گے، بہرحال امام رازی سے پہلے صرف دو ہی قسم کے لوگ موجود تھے ایک تو وہ جو تمام مسائل میں حکماے قدیم کی اندھا دھند تقلید کرتے تھے دوسرے وہ جو ان کے تمام مسائل پر اندھا دھند اعتراضات کرتے تھے لیکن امام صاحب نے ان دونوں کے درمیان ایک معتدل روش اختیار کی اور فلسفہ کے جو مسائل قابل تائید تھے ان کی تائید کی اور جو مسائل قابل تردید تھے ان کی تردید کی، چنانچہ مباحث مشرقیہ کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ

"حکماے قدیم کی کتابوں کو پڑھ کر ہم یہ چاہتے ہیں کہ ہر بات کا جو مغز ہو اس کو حاصل کر لیں، اور اس کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کر دیں جس میں نہ بہت زیادہ طوالت ہو نہ بہت زیادہ اختصار کہ اس سے پیچیدگی پیدا ہو جائے، اور اس کی ترتیب یہ ہو کہ پہلے تمام مطالب کو ایک دوسرے سے جدا

کر دین. پھر اس کے بعد یا تو ان کو مضبوط کرین یا ان کی تردید کرین، پھر شکوک و اعتراضات
کی باری آئے، اس کے بعد اگر ہم کو قدرت حاصل ہو تو ان شکوک و اعتراضات
کو حل کرین، لیکن ان باتون کے درمیان بعض اوقات ایسی باتین پیش آجائین گی
جو مشہور کے مخالف ہون گی، اور ان سے جمہور کے کلام کی تردید ہوگی، جو لوگ
تمام مسائل مین حکمائے قدیم کی موافقت پر اعتقاد رکھتے ہین، وہ جانتے ہین کہ
حکمائے قدیم بھی بعض موقعون پر اپنے قدما کی مخالفت کرتے تھے، ان کے کلام
پر ان کو اعتراضات تھے، اور اس کا اظہار صراحۃً نہ کہ تعریضاً کرتے تھے، اس لیے
اگر رد و قدح کی یہ روش پسندیدہ نہین، تو حکمائے قدیم پر بھی یہی الزام عائد ہوتا
ہے، اور اگر یہ روش عمدہ ہے اور اس مقلد کے خیال مین ہم کو حکمائے قدیم کے
نقش قدم پر چلنا چاہیے، تو یہ دشوار گذار راستہ جس سے گذرنے کے لیے بعض مقبول
اور مشہور چیزون کا چھوڑنا ضروری ہے، سیدھا راستہ ہے، اس لیے وہ حکمائے
قدیم کی پیروی کا جو فتوے دے رہے ہین اسی سے یہ لازم آتا ہے کہ ہم ان کی
تقلید کو چھوڑ دین، اب جس طرح تم کو اس گروہ کی باتون کا تناقض معلوم ہو گیا،
اسی طرح ان لوگون کے طریقہ کی خرابی بھی معلوم ہونی چاہیے، جنھون نے بڑے بڑے
علماء و حکماء پر جا و بیجا رد و قدح کرنے کو اپنا مطمح نظر بنا لیا ہے، اور ان کا خیال یہ
ہے کہ چونکہ انھون نے اس طریقہ سے اپنے آپ کو ان حکماء و علماء کا حریف بنا لیا ہو
اس لیے وہ بھی ان کے زمرے مین شامل ہو گئے ہین، لیکن اس سے صرف ان کی
بلادت، غباوت اور جہالت کا اظہار ہوتا ہے، اس لیے جب ہم کو معلوم ہوا کہ
یہ دونون گروہ سیدھے راستے سے ہٹ گئے ہین اور افراط و تفریط دونون بری

چیزین ہین توہم نے ان دونون کے درمیان اعتدال کی روش اختیار کی، اور دونون اقوال مین سے بہترین قول کو اختیار کیا، اور یہ معتدل روش ہے کہ حکمائے کے جو مباحث ومسائل ہم تک پہنچے ہین ان کے ثابت کرنے مین ہم پہلے انتہائی کوشش صرف کرین گے، اور اگر ہم ان کی تلخیص اور ان کے وجہ اثبات کے اظہار سے قاصر رہے تو اعتراضات کے وجوہ کی طرف اشارہ کرین گے، پھر ان کے مجمل کی تاویل اور ان کے مفصل کی تلخیص کی جو ان کی متفرق کتابون مین مذکور ہین، کوشش کرین گے، پھر اس کے بعد ہم ان کے ساتھ ایسے اصول شامل کرینگے جن کی تحریر، تحصیل، تقریر اور تفصیل کی توفیق خدا نے صرف ہمین کو دی ہے، قدمار کو ان کی بالکل خبر نہ تھی، اس لیے ہماری یہ کتاب ان تمام مباحث پر مشتمل ہوگی جو اس کے علاوہ اسی قسم کی اور کتابون مین مذکور ہین، لیکن اسی کے ساتھ اس مین اور بہت سے کلّی اصول، حقیقی قواعد، علمی نکتے اور سوالات وجوابات کا اضافہ بھی ہوگا اور ہمارے اس بیان کا اعتراف صرف وہی شخص کرسکے گا جو عقلار کے اکثر مباحث اور علمار کی کتابون کے مضمون سے پوری طور پر واقف ہوگا، اور اس طریقہ سے قدیم وجدید مین امتیاز کرسکے گا"

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ

(۱) امام صاحب سے پہلے فلسفہ وحکمت کے متعلق قدمار نے جو کچھ لکھا تھا امام صاحب نے اس مین سے منتخب باتین لے لین، لیکن قدمار کی تصنیفات اور ان کی معلومات سے واقف ہونے کے لیے نہایت وسعت نظر کی ضرورت تھی،

اور امام صاحب سے پہلے اور امام صاحب کے بعد اس معاملے مین ان کا کوئی دوسرا

ہمسر نہین پیدا ہوا، شہرزوری نے تاریخ الحکما، مین لکھا ہے کہ عمر بھر ان کا صرف یہی کام رہا کہ وہ لوگون کے اقوال کو جمع کرتے تھے، پھر کبھی ان کی تہذیب کرتے تھے، کبھی توضیح و تنقیح، کبھی اختصار، کبھی بسط و تفصیل، کبھی عبارت کے ذریعہ سے ان مین تصرف کرتے تھے اور کبھی ایک ورق سے دوسرے ورق مین، اور ایک مسودہ سے دوسرے مسودہ مین ان مین تغیر کرتے رہتے تھے[1]، اس طرز تحریر نے اگرچہ ان تصنیفات مین یہ عیب پیدا کر دیا ہے کہ وہ ہر قسم کے رطب و یابس اور مکررات کا مجموعہ ہو گئی ہین، اور وہ اپنی تمام تصنیفات مین تھوڑے سے تغیر اور حذف و اضافہ کے بعد صرف ایک ہی بات کو بار بار کہتے ہین، وران ہی کو دہراتے ہین، تاہم ان کی تصنیفات کو پڑھکر ہر شخص کو ان کی وسعتِ معلومات کا اعتراف کرنا پڑتا ہے،

(۲)، امام صاحب سے پہلے فلسفہ و حکمت کی بعض کتابون مین حد سے زیادہ طوالت اور بعض مین حد سے زیادہ اختصار پایا جاتا تھا، جس سے معانی و مطالب مین نہایت پیچیدگی پیدا ہو جاتی تھی، امام صاحب نے ان دونون طریقون کو چھوڑ کر ایک درمیانی راستہ اختیار کیا، جس سے معانی و مطالب کی وضاحت مقصود تھی، اور ان کے اس طرز تحریر نے فلسفہ کو نہایت آسان اور سہل بنا دیا،

(۳)، امام صاحب سے پہلے فلسفہ کے مسائل باہم مخلوط تھے، امام صاحب نے ہر مسئلہ کو ایک دوسرے سے الگ کرکے ان کو ایک خاص ترتیب کے ساتھ مرتب کیا،

(۴)، ان تمام مراتب کے بعد یا تو ان مسائل کی تائید یا ان کی تردید کی، اگرچہ

[1] شہرزوری ص ۱۷۳،

یہ ایک غیر جانبدارانہ اور منصفانہ طریقہ تھا، تاہم اس طرز تحریر نے ان کو فقہاء، محدثین اور فلاسفہ سب کی نگاہ میں مبغوض بنا دیا، فقہاء محدثین کو تو ان پر یہ اعتراض ہے کہ وہ مخالفین کے شبہات کو تو نہایت قوت کے ساتھ بیان کرتے ہیں، اور ان کے جوابات میں کوتاہی کرتے ہیں، انھوں نے نہایۃ العقول میں خود تصریح کی ہے کو وہ فریق مخالف کے مذہب کو اس قوت کے ساتھ ثابت کریں گے کہ اگر خود وہ فریق ان کو ثابت کرنا چاہتا تو اس سے زیادہ نہیں کر سکتا تھا،" اور فلاسفہ کو یہ اعتراض ہے کہ انھوں نے بغیر سوچے سمجھے حکماء قدیم پر اعتراضات کیے ہیں،

(۵) اس تائید و تردید کے سلسلے میں امام صاحب کو بعض ایسی باتیں بھی کہنی پڑیں جو مشہور اور مذہب جمہور کے مخالف تھیں،

(۶) ان باتوں کے ساتھ امام صاحب نے منطق و فلسفہ میں اور بھی بہت سے تصرفات و تغیرات کیے، جنکی وجہ سے ان کی حالت بالکل بدل گئی، مثلاً حکماء قدیم کے یہاں علم منطق علوم آلیہ کی حیثیت رکھتا تھا یعنی وہ خود مقصود بالذات علم نہ تھا، بلکہ وہ علوم حکمیہ کے حاصل کرنے کا ایک ذریعہ تھا، لیکن متاخرین حکمائے اسلام نے اس میں جو تغیرات کئے ان کی وجہ سے وہ ایک مستقل علم بن گیا، اور سب سے پہلے امام صاحب نے اس کو ایک مستقل علم بنایا، چنانچہ علامہ ابن خلدون مقدمۂ تاریخ میں لکھتے ہیں:

ثم تکلموا فیما وضعوا من ذلك[1]	پھر متاخرین نے منطق کی جو شکل قائم کی
کلاما مستبحرا ونظروا فیه من	اس میں بڑے وسیع پیمانے پر کلام کیا
حیث انه فن براسه لا من	اور اس کو اس حیثیت سے دیکھا کہ وہ

[1] لسان المیزان ج ۴ ص ۴۲۸

حیث انہ آلۃ للعلوم فطال الکلام فیہ واتسع واول من فعل ذلک الامام فخر الدین الخطیب ومن بعدہ افضل الدین الخونجی[۱]

ایک مستقل فن ہے، اس مین بڑے لمبی چوڑی بحث پیدا ہوگئی اور سب سے پہلے ایسا امام رازی نے کیا اور ان کے بعد افضل الدین الخونجی نے،

اس بنا پر منطق کی جو موجودہ شکل ہے، اس کے بانی اول امام صاحب ہی ہین، فلسفہ کی جو موجودہ شکل ہے، اس کو بھی سب سے پہلے امام صاحب ہی نے قائم کیا، یونانیون کے یہان طبیعیات اور الہیات دونون الگ الگ تھین، اور الہیات کی ترتیب طبیعیات کے بعد تھی، اس کے بعد متاخرین حکماے اسلام نے فلسفہ وحکمت مین کتابین لکھین اور امام غزالی نے فلسفہ کی تردید کی، تو انھون نے علم کلام اور فلسفہ کے مسائل کو باہم مخلوط کر دیا، جس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ان مسائل سے ان کو اپنے مباحث مین سابقہ پڑتا تھا، دوسرے یہ کہ علم کلام کا موضوع اور اس کے مسائل فلسفۂ الہیات کے موضوع ومسائل سے مشابہ تھے، اس لیے دونون گویا ایک علم ہوگئے تھے، اس کے بعد طبیعیات اور الہیات مین حکما کی جو ترتیب تھی اس کو بدل کر دونون کو ایک علم کر دیا، اور اس مین سب سے پہلے امور عامہ سے، پھر جسمانیات اور ان کے توابع سے پھر روحانیات اور ان کے توابع سے بحث کی، امام رازی نے مباحث مشرقیہ مین یہی روش اختیار کی اور ان کے بعد تمام علماے کلام نے اس کی تقلید کی، اور علم کلام اور فلسفہ وحکمت کے تمام مسائل مخلوط ہو کر ایک معجون مرکب تیار ہوگیا،[۲]

(۷) بہر حال فلسفہ ومنطق کی جو موجودہ شکل ہے وہ امام صاحب کی قائم کی ہوئی ہے،

---

[۱] مقدمہ ابن خلدون ص ۱۰۴۱ [۲] ایضاً ص ۴۱۳

اور یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ امام صاحب کا کارنامہ صرف یہ ہے کہ انھون نے فلسفہ کی
شکل کو ہر ممکن طریقہ سے بگاڑا ہے، بلکہ ان کا اس سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھون نے
جہان تک ممکن ہو سکا ہے. فلسفہ کی تائید کی ہے لیکن اسی کے ساتھ وہ حکماے قدیم
کے بالکل مقلد بھی نہ تھے، اس لیے تائید کے ساتھ فلسفہ کی تردید بھی کی ہے، چنانچہ جو
شخص ان کی کتاب مباحث مشرقیہ کو پڑھے گا اس کو صاف نظر آے گا کہ انھون نے
سب سے پہلے فلسفہ کی دیوار کو جہانتک ممکن ہو سکا ہے مضبوط بنیاد پر قائم کیا ہے،
اس کے بعد اس کے انہدام کی کوشش کی ہے، مثلاً مباحث مشرقیہ مین ہیولی کے
اثبات پر پہلے دو دلیلین قائم کی ہین، اور ان پر اعتراضات کیے ہین، پھر تیسری دلیل
خود قائم کی ہے، اور لکھا ہے کہ تیسری دلیل ان کی تائید مین ہم نے خود بہ تکلف ایجاد
کی ہے، اس دلیل کے بعد لکھا ہے کہ "مین نے اس کو بہت سے ذہین اشخاص کے سامنے
پیش کیا، لیکن انھون نے اس کے کسی مقدمہ پر اعتراض نہین کیا، لیکن اس کے بعد خود
مجھکو اس کے بعض مقدمات مین شک پیدا ہوا، اس شک کے بعد لکھتے ہین کہ ابتک
ہم ہیولی کے وجود پر کوئی دلیل نہین قائم کر سکے ہین، اس لیے جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے
ان سب سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اب تک ہم کو اس بات پر کوئی دلیل نہین مل سکی ہے
کہ جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہے، اس لیے ہم اس کے متعلق کوئی فیصلہ نہین
کر سکتے، لیکن یہ بات کہ اس کی نفی کی بھی کوئی دلیل ہے، اس کی بحث اس کے بعد کی
فصلون مین آئے گی، غرض امام صاحب کا طرز یہ ہے کہ وہ ہر مسئلہ پر مخالف و موافق
دونون قسم کے دلائل کا ڈھیر لگا دیتے ہین، اور ساتھ ساتھ ان دلائل پر تنقید کرتے
جاتے ہین، فلسفہ کے تمام مسائل پر وہ اسی طرح بحث کرتے ہین الااس مین اس بات کی

تفریق نہین کرتے کہ کون سے مسائل مذہب کے مخالف ہین اور کون سے مسائل مذہب کے موافق ہین، امام صاحب سے پہلے مسلمانون مین جو حکما و فلاسفہ گذرے ہین، یعنی یعقوب کندی، فارابی، شیخ بوعلی سینا، وہ اگرچہ خود ارسطو و افلاطون کے ہمپایہ تھے، لیکن ان مین سے کسی نے فلسفہ کے مسائل پر چون و چرا نہین کی تھی، متکلمین نے بے شبہہ مذہبی خیال کی بنا پر فلسفہ کے چند مسائل سے اختلاف کیا تھا لیکن ان لوگون کو صرف ان مسائل سے اختلاف تھا جو اسلام کے مخالف تھے، یہ طرز بالکل نہ تھا کہ عام طور پر یونانی فلسفہ کے مسائل لیے جائین، اور ساتھ ساتھ ان پر تنقید بھی ہوتی جائے، امام صاحب سے پہلے امام غزالی نے فلسفہ کے چند مسائل پر تنقید کی تھی، پھر شیخ الاشراق اور ابوالبرکات بغدادی نے فلسفۂ ارسطو کے مسائل پر اعتراضات کیے تھے لیکن ان بزرگون کی کوششین محدود تھین، امام رازی پہلے شخص ہین جس نے اس طرز مین وسعت پیدا کی اور فلسفہ کے ہر قسم کے مسائل پر خواہ وہ مذہب کے موافق ہون یا مخالف عام طور پر اعتراض کیا، اور اس کے بعد ایک عام شاہراہ قائم ہو گئی، اور متاخرین نے اسی طرز پر فلسفیانہ کتابین لکھین،

امام صاحب کے سامنے فلسفہ کا جو ذخیرہ تھا وہ مختلف خیالات و نظریات کا مجموعہ تھا، اس مجموعہ مین کچھ مسائل تو وہ تھے جن کو خود یونانیون نے ایجاد کیا تھا، اور متکلمین کو صرف انہی مسائل سے بحث تھی لیکن حکماے اسلام نے اسلامی عقائد کو پیش نظر رکھکر ان مین اور بھی بہت سے مسائل کا اضافہ کر دیا تھا، مثلاً نبوت، معجزہ، کرامت، وحی، الہام، رویا وغیرہ کے متعلق فلسفہ کی کتابون مین جو بحثین ہین وہ حکماے اسلام کی ایجاد ہین، فلاسفہ یونان نے ان مسائل پر کچھ نہین لکھا ہے،

حکمائے اسلام میں اس قسم کے مسائل پر سب سے جامع اور اچھوتی بحث شیخ بوعلی سینا نے کی تھی، چنانچہ شیخ نے اشارات کے نمط تاسع میں مقامات عارفین پر جو کچھ لکھا ہے اس کے متعلق خود امام صاحب لکھتے ہیں کہ "اس کتاب کا یہ باب سب سے زیادہ اہم ہے کیونکہ شیخ نے صوفیہ کے علوم کو اس انداز سے مرتب کیا ہے کہ اس سے پہلے اور اس کے بعد کسی نے ان کو اس انداز سے مرتب نہیں کیا"[1] لیکن باوجود اس اعتراف کے امام صاحب کے نزدیک فلسفیانہ کتابوں میں ان مسائل کو فلسفیانہ اصول کے مطابق ثابت کرنا چاہیے لیکن حکمائے اسلام نے ان کو ان اصول کے مطابق ثابت نہیں کیا ہے، مثلاً شیخ نے اشارات میں نبی کی ضرورت پر جو دلیل قائم کی ہے اس کا خلاصہ امام صاحب کے الفاظ میں یہ ہے کہ "جب تک چند اشخاص ایک جگہ قیام کر کے زندگی نہ بسر کریں ان کی معیشت مکمل نہیں ہو سکتی لیکن ان اشخاص کا اجتماع شریعت کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا، اور شریعت کا وجود شارع کے بغیر نہیں ہو سکتا، پھر اس شارع کے پاس ایسے معجزات ہونے چاہئیں جن سے یہ ثابت ہو کہ وہ شریعت کو خدا کے پاس سے لایا ہے، اور اس شریعت کو مختلف قسم کی عبادات پر مشتمل ہونا چاہیے، غرض نبی کی ضرورت پانچ مقدمات سے ثابت ہوتی ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ انسان اپنی معیشت کی اصلاح اجتماع کے بغیر نہیں کر سکتا کیونکہ انسان کی غذا، لباس اور مکان سب مصنوعی چیزیں ہیں، قدرتی نہیں ہیں لیکن ایک شخص ان تمام چیزوں کو نہیں بنا سکتا، بلکہ ایک بہت بڑی جماعت کی

[1] شرح اشارات ج ۲ ص ۱۰۰

ضرورت ہے، جن مین بعض لوگ کاشتکاری کرین اور بعض لوگ کاشتکاری کے
آلات بنائین، اسی بناپر کہا جاتا ہے کہ انسان مدنی الطبع ہے،

(۲) دوسرا یہ کہ یہ اجتماع شریعت کے بغیر مکمل نہین ہو سکتا، کیونکہ ہر شخص تمام فوائد کو خود حاصل کرنا چاہے گا، اسلیے اگر ایک ہی شخص کو تمام جسمانی فوائد حاصل ہو جائین تو دوسرا شخص ان سے محروم رہے گا، اور اس سے اس کے دل مین عداوت پیدا ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ اجتماع انسانی جھگڑون کے پیدا ہونے کا سبب ہے ایسی حالت مین اگر کوئی شریعت نہ ہوگی تو نہایت فتنہ وفساد پیدا ہو جائے گا۔

(۳) تیسرا یہ کہ ایک شارع کا وجود ضروری ہے، کیونکہ اگر ایک ایسے شخص کا وجود نہ ہو جو شریعت کو بیان کرے تو اس شریعت ہی کا وجود نہ ہوگا،

(۴) چوتھے یہ کہ اس شارع مین ایسی مخصوص باتین ہونی ضروری ہین جن سے یہ ثابت ہو کہ وہ اس شریعت کو خدا کے پاس سے لایا ہے، ورنہ اس کے قول کو دوسرے کے قول پر کوئی ترجیح نہ ہوگی، اور چونکہ اس بات کا علم کہ یہ معجزے اس بات پر دلالت کرتے ہین کہ خدا اس کی تصدیق کرتا ہے اس وقت تک نہین ہو سکتا جب تک یہ علم نہ ہو کہ ایک خدا موجود ہے، جو عذاب وثواب دیتا ہے، اسلیے ان چیزون کے علم کا حاصل کرنا بھی ضروری ہے، کیونکہ مصالح عالم کے انضباط مین شارع کا بہترین اصول ثواب کی ترغیب دینا اور عذاب سے ڈرانا ہے، اس لیے عذاب وثواب دینے والے خدا کا علم ضروری ہے،

(۵) پانچوین یہ کہ اس شریعت کو عبادات پر مشتمل ہونا ضروری ہے، کیونکہ مصلحت عالم کے لیے چونکہ خدا کا علم ضروری ہے اس لیے ایک ایسی چیز ہونی چاہیے جو لوگون کو

اس معبود کو یاد دلاتی رہے، اور یہ چیز صرف عبادات بدنیہ ہے۔ اس کے ساتھ حکمت کا اقتضا یہ ہے کہ یہ عبادات واجب ہون اور ان کے بار بار کرنے سے یہ یاد دہانی قائم رہے، مثلاً جب نماز رات دن مین پانچ بار فرض ہوگی تو وہ نماز پڑھنے والے کو لازمی طور پر پانچ بار معبود کو یاد دلائے گی، اور یہ تکرار اس یاد دہانی کے استحکام کا سبب ہو جائے گی، اور اس طریقہ سے یہ عادلانہ شریعت جو حیات انسانی کے بقا کا سبب ہے، ہمیشہ قائم رہے گی، یہ تو عبادات کا دنیوی فائدہ ہے، اور آخرت مین اس کا فائدہ بہت بڑا ثواب ہے"

امام صاحب کو شرعی حیثیت سے ان باتون پر کوئی اعتراض نہین ہے، البتہ ان کے نزدیک فلسفہ کی کتابون مین جو باتین فلسفیانہ طریقے پر ثابت کی جائین ان کو فلاسفہ کے اصول کے مطابق ثابت کرنا چاہیے، اور نبوت کے اثبات کا یہ طریقہ فلاسفہ کے اصول کے مطابق نہین ہے، کیونکہ پیغمبر کی ضرورت کے تو یہ معنی نہین ہو سکتے کہ وہ واجب لذاتہ ہے، البتہ اگر معتزلہ کے خیال کے مطابق اس کے یہ معنی ہین کہ خدا پر اس کا پیدا کرنا واجب ہے، تو یہ فلسفیون کا قول نہین ہے، اور اگر اس سے یہ مراد ہے کہ پیغمبر کا وجود چونکہ نظام عالم کا سبب ہے اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا تمام کمالات اور تمام بھلائیون کی علت ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اس پیغمبر کی بھی علت ہو، تو یہ بھی صحیح نہین، کیونکہ یہ ضروری نہین ہے کہ جو چیز اس عالم کے لیے مفید ہو اس کا اس عالم مین موجود ہونا بھی ضروری ہے، کیونکہ اگر اہل دنیا کو تمام فضائل کا مجموعہ بنا کر پیدا کیا جاتا تو یہ بات ان کی موجودہ حالت سے بہتر اور مفید ہوتی، حالانکہ اہل دنیا کو اس طریقہ سے پیدا نہین کیا گیا، اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ پیغمبر کا وجود اگرچہ اسکے

عدم سے زیادہ مفید ہے. لیکن اسی کے ساتھ اس کا وجود ضروری نہین ہے، اور اس کے کوئی اور معنی ہین تو اس کو بیان کرنا چاہیے، تاکہ ہم اس کے صحت و فساد پر بحث کرین،

یہ بات بھی کہ "پیغمبر کے لیے ایسے معجزات کی ضرورت ہے جن سے یہ ثابت ہو کہ وہ اس شریعت کو خدا کے پاس سے لایا ہے" فلسفیون کے اصول کے مطابق نہین ہے، کیونکہ شیخ نے خود نمط عاشر مین بیان کیا ہے کہ پیغمبر کو معجزات پر اس لیے قدرت حاصل ہوتی ہے کہ اس کے نفس مین ایسی قوت موجود ہوتی ہے جو ان معجزات پر اس کو قادر کر دیتی ہے، لیکن وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ یہ قوت ایک جادوگر کی روح مین بھی ہوتی ہے، اس لیے سچے پیغمبر اور ایک جادوگر مین صرف یہ فرق ہے کہ پیغمبر نیکیون کی اور جادوگر برائیون کی دعوت دیتا ہے، اور نیکی اور بدی کا فرق محض عقل سے معلوم ہو سکتا ہے، اور جب یہ حالت ہے تو پیغمبر اور غیر پیغمبر مین عقل بذات خود فرق کر سکتی ہے، اس کیلیے معجزات کی ضرورت نہین، اس کے علاوہ معجزات پیغمبر کی صداقت پر اس لیے دلالت کرتے ہین کہ وہ خود خداوند تعالیٰ کی تصدیق کے قائم مقام ہوتے ہین، اور یہ اس بات پر مبنی ہے کہ خداوند تعالیٰ جزئیات کا عالم اور فاعل بالاختیار ہے، لیکن فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہین، اس لیے یہ بات ان کے مذہب کے مطابق کیونکر صحیح ہو سکتی ہے، اسی طرح لوگون کو گناہون سے باز رکھنا فلاسفہ کے قول کے مطابق صحیح نہین ہے، کیونکہ گناہگار کے عذاب کے متعلق ان کے قول کا حاصل یہ ہے کہ جن روحون کا میلان دنیا اور تعلقات دنیا کی طرف بہت زیادہ ہوتا ہے جب وہ اپنے جسمون سے الگ ہوتی ہین تو ان کی مشتاق ہوتی ہین، لیکن وہ ان کو حاصل نہین کر سکتین

اس لیے عذاب مین مبتلا ہوجاتی ہین لیکن اگر ہم یہ فرض کرین کہ ایک انسان نے بہت سے لوگون کو قتل کردیا اور ان کے مال کو لوٹ لیا پھر اس کو بھول گیا اور اسی حالت مین مرگیا تو اس کی وجہ سے اس پر عذاب نہ ہوگا کیونکہ عذاب شوق کی وجہ سے ہوتا ہے اور ہم نے یہ فرض کرلیا ہے کہ اس کی روح مین یہ شوق نہین پایا جاتا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ مسئلہ فلاسفہ کے اصول کے مطابق صحیح نہین ہے، ان اعتراضات کے بعد امام صاحب لکھتے ہین کہ

واعلم ان السبب فی وقوع	جاننا چاہیے کہ اس قسم کی باتین فلسفیون
امثال ھذہ الکلمات فی السنة	کی زبان پر اسلیے آئین کہ فلسفیون کے مذہب
الفلاسفة انھم لم یصرحوا	اور اعتقاد کی تصریح کو انھون نے پسند
بملخص مذھبھم ومحصل معتقدھم	نہین کیا اس لیے اس قسم کے الفاظ کو بولکر
فارادوا التشبه بالمسلمین	مسلمانون سے مشابہت پیدا کرنی چاہی
فی اطلاق ھذہ الالفاظ و	اور محقق پر یہ پوشیدہ نہین کہ ان مین کوئی
المحقق لا یخفی علیه ان شیئاً	چیز ان کے اصول کے مطابق
منھا لا یستقیم علی اصولھم	صحیح نہین،

ملاحدہ کا ایک اعتراض یہ ہے کہ اگر خدا موجود ہے اور اس نے دنیا کو علم و حکمت کے ساتھ پیدا کیا ہے، تو اس مین برائیان کیون پائی جاتی ہین، اگر وہ دنیا کو خیر محض کے ساتھ پیدا کرتا تو اس سے اس کی قدرت و حکمت زیادہ نمایان ہوتی، اس بنا پر شیخ نے اشارات مین خیر و شر پر ایک مفصل مضمون لکھا ہے جس کا خلاصہ امام صاحب کی تشریح کے مطابق یہ ہے کہ خیر و شر کے لحاظ سے موجودات کی صرف پانچ قسمین ہوسکتی ہین

(۱) وہ موجودات جن مین صرف بھلائی ہی بھلائی پائی جائے،

(۲) وہ موجودات جن مین اگرچہ کچھ برائیان بھی ہون لیکن ان مین بھلائی برائی سے زیادہ ہو،

(۳) وہ موجودات جن مین برائی اور بھلائی دونون برابر برابر پائی جائین،

(۴) وہ موجودات جن مین برائیان بھلائی سے زیادہ پائی جائین،

(۵) وہ موجودات جن مین صرف برائی ہی برائی پائی جائے،

ان مین پہلی قسم کا وجود تو خدا کی حکمت اور رحمت کے بالکل مطابق ہے، دوسری قسم بھی حکمت سے خالی نہین، کیونکہ اگرچند برائیون کی وجہ سے ان کا وجود نہ ہو تو بیشمار بھلائیون سے دستبردار ہونا پڑے گا، مثلاً آگ مین جلانے کی جو خاصیت ہے اس سے ہزارون فائدے حاصل ہوتے ہین، لیکن کبھی کبھی اس سے بعض انسان یاجانور بھی جل جاتے ہین، اس لیے اگر اس برائی کی وجہ سے اس کو پیدا نہ کیا جائے تو یہ تمام فوائد بھی حاصل نہ ہون گے۔

دنیا مین جتنی قسمین ہین وہ انہی دونون قسمون مین داخل ہین، ان کے علاوہ تیسری چوتھی اور پانچوین قسم کا وجود نہین ہے، کیونکہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا مین اگرچہ آلام واسقام نہایت کثرت سے پائے جاتے ہین، لیکن صحت وسلامت کا وجود ان سے بہت زیادہ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ برائیان بالکل عرضی ہین، یعنی جن چیزون مین بھلائیان زیادہ ہین، ان کے لیے یہ تھوڑی سی برائیان بھی لازم ہین، اور اسی لزوم کی وجہ سے برائیان ان سے الگ نہین ہوسکتین، لیکن امام صاحب کے نزدیک حکمائے کے اصول کے مطابق خیر وشر کی بحث ہی نہین پیدا ہوسکتی، کیونکہ حکما، نہ خدا کو

فاعل مختار مانتے ہین اور نہ حسن وقبح عقلی کے قائل ہین، اور یہ بحث انھی دونون اصول سے تعلق رکھتی ہے، کیونکہ جو لوگ خدا کو فاعل مختار مانتے ہین اور ان کے نزدیک خدا کو ہر کام کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار حاصل ہے، ان سے یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ خدا نے ایسا کیون کیا؟ اور ایسا کیون نہین کیا؟ لیکن جب حکما کے نزدیک خدا موجب بالذات ہے اور اس سے جو افعال صادر ہوتے ہین، ان کا صادر نہ ہونا محال ہے، تو یہ سوال ہی نہین کیا جاسکتا، آفتاب سے روشنی بہر حال نکلے گی خواہ یہ روشنی مضر ہو یا مفید؟ کیونکہ روشنی آفتاب کے لیے لازمی، اور اس سے روشنی کا نہ نکلنا محال ہے، اسی طرح اس سوال کے لیے حسن وقبح عقلی کا قائل ہونا بھی ضروری ہے، جیسا کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے، ورنہ جو لوگ حسن وقبح عقلی کے قائل نہین ان کے نزدیک خدا کے کسی فعل مین برائی نہین ہے، وہ جو کچھ کرتا ہے، وہ بہتر و پسندیدہ ہے، جیسا کہ اشاعرہ کا خیال ہے، بہر حال یہ بحث صرف معتزلہ کے اصول کے مطابق صحیح ہوسکتی ہے، جو خدا کو فاعل مختار مانتے ہین اور اس کے ساتھ حسن وقبح عقلی کے بھی قائل ہین، لیکن جو لوگ ان دونون اصولون کو نہین مانتے یعنی حکما، واشاعرہ ان کیلیے یہ ایک غیر ضروری بحث ہے، البتہ حکما، اس مسئلہ پر دو حیثیتون سے بحث کرسکتے ہین،

(۱) ایک تو یہ کہ ان کو یہ معلوم ہوجائے کہ مخلوقاتِ الٰہی ان پانچون قسمون مین سے کس قسم مین داخل ہین، یعنی ان مین صرف بھلائی ہی بھلائی یا بھلائی ہی برائی پائی جاتی ہے، یا ان مین برائی اور بھلائی دونون مخلوط ہین،

(۲) دوسرے یہ کہ خدا کو ایک کامل ترین نظام کا علم ہونا اس نظام کے وجود کی علت ہے، اس لیے یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ وہ کامل ترین نظام کیا ہے؟

تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہی نظام پیدا کیا گیا ہے۔

بہرحال امام صاحب نے فلسفیانہ مسائل کی تردید میں اس کی کوئی تفریق نہیں کی ہے، کہ وہ مذہب کے موافق ہیں یا مخالف؟ بلکہ وہ فلسفہ کے تمام مسائل پر فلسفیانہ اصول کے مطابق گفتگو کرتے ہیں، اس لیے وہ اس حیثیت سے تمام متکلمین سے مختلف و ممتاز ہیں، البتہ انھوں نے فلسفیانہ مسائل پر جو اعتراضات کیے ہیں، ان کے پیش نظر رکھنے کے بعد انسان کو یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ فلسفہ بلکہ علم کلام بھی کوئی تشفی بخش چیز نہیں ہے، اس لیے اس کے دل سے فلسفہ اور علم کلام کی عظمت کا اثر بالکل زائل ہو جاتا ہے، اور وہ ایک ایسے علم کی جستجو میں مصروف ہو جاتا ہے، جو نکتہ چینی اور خردہ گیری سے بالاتر ہو، اور یہ چیز امام صاحب کے نزدیک صرف قرآن مجید ہے، چنانچہ وہ خود اپنے وصیت نامہ میں لکھتے ہیں کہ "میں نے فلسفہ اور علم کلام دونوں کے طرز و روش کی جانچ کی تو ان میں وہ فائدہ نہیں دیکھا جو اس فائدہ کے برابر ہو جس کو میں نے قرآن مجید میں پایا، کیونکہ وہ تمام عظمت و جلال کو صرف خدا کے لیے تسلیم کرواتا ہے اور اعتراضات و مناقضات میں تعمق کرنے سے روکتا ہے"۔

فلسفیانہ مسائل پر رد و قدح کی ابتدا اگرچہ ابتدا ہی سے ہو چکی تھی لیکن امام صاحب نے اس کو انجام تک پہنچایا، اس لیے جو لوگ فلسفہ کے حامی تھے، انھوں نے خاص طور پر امام صاحب کی مخالفت کی اور ان کے اعتراضات کے جوابات دیے، فلسفہ و حکمت کی دو قسمیں تھیں، ایک حکمت ذوقیہ جس کا موجد افلاطون تھا، اور دوسرے حکمت نظریہ جو ارسطو کی طرف منسوب تھی، مسلمانوں میں اگرچہ عام طور پر حکمت نظریہ یعنی ارسطو کے فلسفہ کی اشاعت ہوئی ہے، اور امام صاحب نے اسی فلسفہ کو اپنے

اعتراضات کا آماجگاہ بنایا، تاہم شیخ الاشراق کی وجہ سے بعض مسلمان فلسفیون مین حکمت ذوقیہ کا ذوق بھی پیدا ہو چکا تھا، اس لیے ان لوگون کو فلسفہ کی یہ بے وقعتی گوارا نہین ہوئی، اور انھون نے امام صاحب کے اعتراضات کو اسی ذوق کی ناآشنائی کا نتیجہ قرار دیا، اور امام صاحب کی اس فلسفیانہ روش کو ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا، چنانچہ شہرزوری نے جو غالباً حکمت ذوقیہ کا ذوق شناس اور شیخ الاشراق کا نہایت مداح ہے، امام صاحب پر نہایت سخت الفاظ مین نکتہ چینی کی، اور امام صاحب کے تذکرے مین لکھا کہ "وہ بحث و مناظرہ اور رد و قدح مین درجۂ کمال کو پہنچے ہوئے تھے، اور ان کے زمانے مین کوئی شخص بحث و نظر مین ان کا ہمسر نہ تھا، وہ نہایت ذہین اور بڑے صاحب فکر تھے، اکثر علوم مین ان کی تصنیفات ہین، لیکن حکماء محققین کے زمرے مین ان کا ذکر نہین کیا جا سکتا، اور دقیق النظر لوگون کی صف اول مین ان کا شمار نہین ہو سکتا، انھون نے حکماء پر بکثرت شکوک و شبہات وارد کیے، اور ان کو حل نہ کر سکے، ان کے بعد جو لوگ پیدا ہوئے، ان مین اکثر لوگ ان کی وجہ سے گمراہ ہوئے، اور ان شبہات سے نہ بچ سکے، اور بعض لوگون نے ان شبہات مین اضافہ کیا، ان شبہات کے نہ حل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگون نے حکماے قدیم کے مقاصد نہین سمجھے، انھون نے بحث کی بنیاد مشائین کے قواعد پر رکھی جو حکماے کشف و ذوق کے نزدیک خود نہایت بے بنیاد تھے، ورنہ اگر انسان کو ذوق کے ذریعہ سے اصول صحیحہ کا علم ہو جائے تو اس کو ان کے حل کا طریقہ تھوڑی سی کوشش مین معلوم ہو جائے، اس قسم کے شبہات صرف ان عامی اور گرد آلود نفوس مین پیدا ہو سکتے ہین جو فیض قدسی اور نزول انوار الٰہی کے لیے تیار نہین ہین، یہی

نور ہے جس سے دل کھل جاتے ہین اور اسی نور سے شبہات کا ازالہ ہوتا ہے، اور حقائق و معارف حاصل ہوتے ہین، ورنہ صرف ان کتابون کے مطالعہ سے یقین علمی کا حاصل ہونا محال ہے، خدا، اس کے ملائکہ، اور اس کے ملکوت کے لطائف سے دوری کی علامت ان شبہات کا دلون مین جڑ پکڑ جانا ہے، خلاصہ یہ کہ انھون نے (امام رازی نے) حکماے حقانیین کا کوئی بھید نہین پایا، اور علمائے قدیم کا مخفی علم حاصل نہین کیا، بلکہ ان کا عمر بھر یہ کام رہا کہ لوگون کے اقوال کو جمع کرتے تھے، ان سے تفریعات کرتے تھے، ان کی تحریر و تہذیب و توضیح کرتے تھے، کبھی ان مین اختصار پیدا کرتے تھے، کبھی ان کی تفصیل کرتے تھے، کبھی ایک ورق سے دوسرے ورق مین اور ایک مسودہ سے دوسرے مسودہ مین عبارت کے تغیر کے ساتھ ان کو منتقل کرتے رہتے تھے، اور اس کا مقصد محض وہمی جاہ اور خیالی ریاست کا حاصل کرنا تھا، اور حکمت سے کوئی فائدہ اٹھانا نہین تھا، ان کی سب سے عجیب و غریب حالت یہ ہے کہ انھون نے حکمت مین بہت سی کتابین تصنیف کین جس سے ان کو یہ وہم پیدا ہوگیا، کہ وہ ان حکما مین سے ہین جو انتہائی مرتبہ اور انتہائی مقاصد تک پہنچ گئے ہین، حالانکہ وہ ان مین سے کمترین لوگون کے مرتبہ کو بھی نہین پہنچے، پھر وہ ابوالحسن اشعری متکلم کے مذہب کی طرف رجوع کرتے ہین اور یہ بھی نہین جانتے کہ ان کے دونون ہاتھون مین سے کونسا ہاتھ زیادہ لمبا ہے، لیکن اس رد و قدح کے باوجود بھی شہرزوری امام صاحب کے تبحر علمی، ذہانت اور اجتہادی قوت کا اعتراف کرتا ہے۔ اور لکھتا ہے کہ

اگرچہ وہ (امام رازی) حکمت کے حاصل کرنے مین کامیاب نہین ہوئے، تاہم ان مین حکمت کی بڑی استعداد موجود تھی، اور حکما کے کلام سے فوائد اور لطائف کے

نکالنے کی ان کے نفس مین بہت زیادہ قوت تھی لیکن ان کا عیب یہ ہے کہ وہ تجرد وسلوک سے بالکل ناآشنا تھے، اس لیے وہ فراغت قلب نہ حاصل کرسکے اور یہ چیز صرف اسی سے حاصل ہوتی ہے، اس لیے وہ حکما کے مقامات تک ترقی نہ کرسکے، اور ان کے رموز و اسرار سے واقف نہ ہوسکے، ان کے بعض شبہات صحیح بھی ہین لیکن اخیر مین وہ ان کی طرف اشارہ کرنے سے عاجز ہوگئے، کیونکہ ان کے پاس وہ اصل نہ تھی جس پر وہ اپنی بحث کی بنیاد رکھتے،

اس مین شبہہ نہین کہ امام صاحب نے حکمت ذوقیہ کی تحصیل نہین کی اور اس کے لیے مجاہدہ و ریاضت کی زحمت کبھی نہین اٹھائی، اس وقت مسلمانون مین عام طور پر فلسفہ مشائیہ کا رواج تھا، اور امام صاحب نے اسی فلسفہ کی تعلیم پائی تھی، اور اسی فلسفہ کے مسائل کو انھون نے رد و قدح کے لیے سامنے رکھا تھا، اور اس فلسفہ کی نسبت خود شہرزوری کو تسلیم ہے کہ اس کی بنیاد مضبوط نہین ہے، لیکن بدقسمتی سے مسلمانون کا ایک بہت بڑا گروہ اسی فلسفہ کا گرویدہ تھا، اس لیے امام صاحب نے اسی بے بنیاد فلسفہ کی بنیاد کو اور بھی کھوکھلا کیا، اس لیے فلسفہ کی تردید سے ان کا جو مقصد تھا حاصل ہوگیا،

حکمت بحثیہ یعنی فلسفہ مشائیہ کے حامیون نے بھی امام صاحب کی فلسفیانہ تصنیفات کی تردید مین کتابین لکھین اور ان کے اعتراضات کے جوابات دیے، چنانچہ سب سے پہلے سیف الدین آمدی نے امام صاحب کی شرح اشارات کی تردید مین ایک کتاب لکھی[1]، اس کے بعد محقق طوسی نے بذات خود اشارات کی شرح لکھی اور اس مین امام صاحب کے اعتراضات کے جوابات دیے، پھر قطب الدین رازی نے محاکمات کے نام سے ایک کتاب لکھی، جسمین امام صاحب کے اعتراضات اور محقق طوسی کے جوابات کے درمیان محاکمہ کیا، اور بدر الدین

[1] اخبار الحکما قفطی ص ۱۶۱

محمد بن اسعد یمانی نے بھی اس موضوع پر ایک کتاب لکھی غرض امام صاحب کے زمانے سے فلسفیانہ ہنگامہ آرائی کا ایک نیا دور شروع ہوا، اور فلسفیانہ مسائل کے ساتھ لوگون کو جو عام دلچسپی پیدا ہوئی وہ اسی زمانے سے ہوئی، اور فلسفیانہ مسائل کے بحث و تنقید کا کوئی پہلو تشنہ نہ رہ سکا، اس بنا پر فلسفہ کا جو دور آج تک موجود ہے وہ درحقیقت امام صاحب ہی کا پیدا کیا ہوا ہے، امام غزالی کے زمانے تک فقہا و محدثین فلسفہ و منطق سے بالکل نا آشنا تھے، امام غزالی نے اس بیگانگی کو دور کیا، اور امام رازی نے اپنے زور تحریر اور دلائل کی قوت سے اس کو فقہا و محدثین کا دلچسپ ترین مشغلہ بنا دیا یہی وجہ ہے کہ امام صاحب کے زمانے سے لوگون نے قدماء کی کتابین چھوڑ دین اور امام صاحب کی تصنیفات کے مطالعہ مین مشغول ہو گئے،

امام صاحب نے فلسفہ پر جو اعتراضات کیے ہین محقق طوسی نے ان کے جوابات دیے ہین اور قطب الدین رازی نے ان کے درمیان جو محاکمہ کیا ہے، اس موقع پر مناسب تو یہ تھا کہ ان سب کو نقل کر کے ان کے درمیان موازنہ کیا جاتا لیکن یہ اعتراضات وجوابات نہایت دقیق اور غیر دلچسپ ہین، اور ان کے موازنہ کے لیے نہایت دقیق اور طویل الذیل بحث کی ضرورت ہوگی جس سے اس کتاب کے ناظرین کو کوئی دلچسپی نہ ہوگی، اس لیے ہم ان کو نظر انداز کرتے ہین، البتہ ایک آسان مسئلہ کے متعلق امام صاحب اور محقق طوسی دونون کی شرحون کی عبارت کا خلاصہ درج کرتے ہین، جس سے یہ اندازہ ہو سکے گا کہ امام صاحب فلسفیانہ مسائل کی تشریح کس جامعیت اور وضاحت کے ساتھ کرتے ہین،

شیخ نے قوت قدسیہ کے اثبات پر اشارات مین جو کچھ لکھا ہے، اس کی شرح امام صاحب ان الفاظ مین کرتے ہین،

"شیخ جب فکر و حدس کے درمیان فرق بیان کر چکا اور اس سے پہلے یہ بیان

کر چکا تھا، کہ انتقال حدسی نہایت دور س اور عمدہ ہوتا ہے، اور جس شرح مین یہ ہوتا ہے،
اسی کا نام قوت قدسیہ ہے، تو اب اسی قوت قدسیہ کو ثابت کرنا چاہتا ہے، کیونکہ تقسیم عقلی
کے رو سے جس چیز کا فرض کرنا صحیح ہو اس کا وجود ضروری نہین ہے، اس لیے اس پر دلیل
قائم کرنے کی ضرورت ہے، اور اس پر جو دلیل لائی جاتی ہے، وہ کبھی انی ہوتی ہے اور کبھی
لمی اور شیخ نے اس فصل مین دلیل انی کو بیان کیا ہے، اور کہا ہے کہ قوت قدسیہ حدس کی
ایک قسم ہے، اس لیے حدس کا ثابت کرنا ضروری ہے لیکن تجربہ سے ثابت ہوتا ہے کہ حدس
کا علم بدیہی ہے، کیونکہ ہر وہ شخص جس مین تھوڑی سی ذہانت بھی پائی جاتی ہے جب اپنی
روح کا تجربہ کرتا ہے تو اس کو معلوم ہو جاتا ہے، کہ اس کو بعض اوقات ایسی چیزون کا علم
ہو جاتا ہے، جن کے حاصل کرنے کی وہ کوئی کوشش نہین کرتا، لیکن حدس تو یعنی قوت قدسیہ
کے اسباب تو ہم کو یہ معلوم ہے کہ فکر کے لحاظ سے انسانون کے مختلف درجے ہین، بعض
ایسے غبی انسان ہوتے ہین جن کو فکر سے کسی نامعلوم چیز کا علم سرے سے حاصل ہی نہین
ہوتا، بعض مین تھوڑی سی ذہانت ہوتی ہے، بعض مین اس سے زیادہ قوت پائی جاتی
ہے، اور وہ حدس کے قابل ہوتا ہے، اس لیے جس طرح نقصان کی انتہا ایسے شخص کی
طرف ہوتی ہے جس مین حدس سرے سے ہوتا ہی نہین، اسی طرح زیادتی کے جانب
ایسے شخص کی طرف انتہا ہونی چاہیے، جو اکثر حالات مین تعلم اور فکر سے بے نیاز ہو،

جاننا چاہیے کہ یہ دلیل دو طریقون سے بیان کی جا سکتی ہے، ایک تو یہ کہ حدس مین
کمی اور بیشی کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے، اس لیے جس طرح کمی کی انتہا ایسے شخص
کی طرف سے ہو سکتی ہے، جس مین حدس موجود ہی نہین ہو اسی طرح زیادتی کی انتہا ایسے
شخص کی طرف ہونی چاہیے، جس مین غیر معمولی حدس پایا جائے، دوسرے یہ کہ حدس کو

فکر کے ساتھ نسبت ہے، اس لیے جس طرح یہ ضروری ہے کہ فکر کا جو طرف ناقص ہے اسکے مقابلے مین ایک طرف کامل بھی ہونا چاہیے، اسی طرح حدس مین بھی جس کا ایک پہلو ناقص ہے اس کے مقابلے مین ایک پہلو کامل بھی ہونا چاہیے، لیکن یہ دلیل دونون طریقون سے کمزور ہے، کیونکہ یہ محض ایک تمثیل ہے،

قوت قدسیہ کے اثبات کا عمدہ طریقہ یہ ہے کہ تصدیقات نظریہ کی انتہا تصدیقات بدیہیہ پر ہوتی ہے، اور تصدیقات بدیہیہ اپنے اجزاء کے تصورات پر موقوف ہین مثلاً اس بدیہی قضیہ کا علم کہ کل جز سے بڑا ہوتا ہے جز، کل اور [illegible]ے کے تصور پر موقوف ہے، اور اسمین کوئی شبہ نہین کہ نفوس انسانی ان تصورات کے قابل ہین، پھر تصدیقات بدیہیہ کسی معلم کی تعلیم پر موقوف نہین ہین، تو ان مفرد تصورات کو بھی بطریق اولیٰ کسی معلم کی تعلیم پر موقوف نہین ہونا چاہیے، پھر تصدیقات بدیہیہ کی حقیقت جب یہ قرار پائی کہ ان کے اجزاء کا تصور ان کی تصدیق کے یقین کے لیے کافی ہو تو نفس انسانی بذاتِ خود ان بدیہی قضایا کا علم حاصل کر سکتا ہے، اور ان کا اجتماع ممکن ہے، اور ان کی یہ حالت ہے کہ جب وہ مجتمع ہو جائین گے تو ان کے اجتماع سے لازمی طور پر علم نظری حاصل ہو جائے گا، تو جب تنہا نفس کا ان تمام قضایا سے جن کے اجتماع سے لازمی طور پر علم نظری حاصل ہو جاتا ہے، متصف ہونا ممکن ہے، تو اس علم نظری سے بھی کسی معلم کی تعلیم کے بغیر اس کا متصف ہونا ممکن ہو گا، پھر جب علوم نظریہ کو باہم ترکیب دیا جائے گا تو اس کو دوسرے نظری علوم لازم ہون گے، اس لیے ہمارے اس بیان کا اقتضا یہ ہے کہ تمام نفوس انسانی کو تمام علوم نظریہ بغیر کسی کوشش کے فوراً حاصل ہو جائین، اور حدس کے یہی معنی ہین، لیکن نفس کا تدبیر بدن مین مشغول رہنا اس مین رکاوٹ پیدا کرتا ہے اور یہ خیال بھی سدراہ ہوتا ہے، اس سے ثابت ہوا کہ حدس قوی فطرت اصلیہ کا اقتضا ہے

اور فکر کی ضرورت محض عوارض کی وجہ سے ہوتی ہے، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "ہر بچہ اسلام کی فطرت پر پیدا ہوتا ہے"۔

شیخ کی اسی عبارت کی شرح محقق طوسی نے ان الفاظ میں کی ہے،

"شیخ قوت قدسیہ کے وجود کو ثابت کرنا چاہتا ہے، اور اس کے اثبات کا طریقہ یہ ہے کہ مطلوب تک پہنچانے میں کیف وکم کے لحاظ سے حدس اور فکر کے مختلف درجے ہیں، کیف کے لحاظ سے تو اسلیے کہ مطلوب تک یہ کبھی تیزی سے پہنچاتے ہیں اور کبھی دیری سے، اور کم کے لحاظ سے اسلیے کہ کبھی مطلوب کی مقدار زیادہ ہوتی ہے، اور کبھی کم، کیف کا یہ اختلاف فکر میں زیادہ ہوتا ہے کیونکہ اس میں حرکت پائی جاتی ہے اور کم کا اختلاف حدس میں زیادہ ہوتا ہے کیونکہ اس میں حرکت نہیں پائی جاتی، اور حدس نفس کی قوت سے پیدا ہوتا ہے، ان مختلف درجوں میں نقصان وکمال کی دو حدیں ہیں، نقصان کی حد تو یہ ہے کہ ایک شخص کی تمام فکر میں مطالب کے حاصل کرنے سے قاصر رہیں، اور کمال کی حد یہ ہے کہ ایک ہی شخص کو وہ تمام علوم دفعۃً حاصل ہو جائیں جو اسکی نوع کو مقدار کے لحاظ سے حاصل ہو سکتے ہیں، یا اسی کے قریب کیف کے لحاظ سے ایسے طریقہ پر کہ حدود وسطی پر مشتمل ہو، تقلیدی نہ ہو، اور چونکہ نقصان کا پہلو عام طور پر نظر آتا ہے اس لیے کمال کا پہلو بھی ممکن الوجود ہوگا"،

ان دونوں عبارتوں کے موازنہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب پہلے تو خود دلیل کی تحلیل نہایت وضاحت کے ساتھ کرتے ہیں، پھر اس کی کمزوریوں کو دکھاتے ہیں، اس کے بعد اگر ممکن ہوتا ہے، تو خود اس مسئلہ پر مستقل دلیل قائم کرتے ہیں لیکن محقق طوسی کی عبارت ان باتوں سے بالکل خالی ہے،

علم کلام

علم کلام کے متعلق امام صاحب کے جو کارنامے ہین، ان کے جاننے کے لیے سب سے پہلے علم کلام کی تاریخ کا جاننا ضروری ہے،

علم کلام کی دو مختلف شاخین ہین عقلی اور نقلی، ان مین پہلی شاخ فلسفہ اور دوسری مذاہب کے مقابلہ مین ایجاد ہوئی تھی، پہلی شاخ کے موجد معتزلہ یعنی ابو الہذیل علاف، نظام، جاحظ اور ابو مسلم اصفہانی وغیرہ تھے، اور چونکہ یہ علم کلام خالص فلسفیانہ اصول پر مرتب کیا گیا تھا، اس لیے محدثین وائمہ نے علم کلام کی جو مخالفت کی اس کا تعلق اسی علم کلام کے ساتھ تھا، مفتاح السعادہ مین لکھا ہے کہ علم کلام کی ابتدائی اشاعت پہلی صدی ہجری مین معتزلہ اور قدریہ نے کی، اور اہل سنت والجماعۃ کے علم کلام کی بنیاد تیسری صدی ہجری مین پڑی کیونکہ اعتزال کی ابتدا واصل بن عطاء نے کی جو ۸۰ھ مین پیدا ہوا، اور ۱۳۱ھ مین وفات پائی، اور اہلسنت والجماعۃ کے علم کلام کی بنیاد امام ابوالحسن اشعری نے ڈالی، جو تیسری صدی مین تھے، اور خود ایک مدت تک معتزلی رہ چکے تھے، اس بناپر علم کلام دو صدیون تک مستقل طور پر معتزلہ کے ہاتھ مین رہا، اور امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے علم کلام کی جو مخالفت کی وہ اسی علم کلام کے ساتھ مخصوص ہے، کیونکہ امام ابوالحسن اشعری کے علم کلام کی اشاعت سے پہلے یہ تمام ائمہ وفات پا چکے تھے، اس لیے قدرتی طور پر وہ لوگ اس

علم کلام کی مخالفت کر ہی نہین سکتے تھے. اِن کا زمانہ وہی تھا جس مین معتزلہ کا علم کلام عام طور پر شائع و ذائع تھا، اور اسی علم کلام کی انھون نے مخالفت کی تھی،

نقلی علم کلام خود اسلامی فرقون یعنی معتزلہ، قدریہ، جبریہ وغیرہ کے مقابلہ مین ایجاد ہوا تھا، اور اس کے موجد امام ابو الحسن اشعری تھے، جو ۲۷۰ھ مین پیدا ہوئے، اور ۳۳۰ھ مین وفات پائی، ابتدا مین یہ طریقہ بالکل نقلی تھا، سب سے پہلے قاضی ابو بکر باقلانی نے اس مین چند عقلی مسائل کا اضافہ کیا، مثلاً یہ کہ جوہر فرد ثابت ہے، خلا کا وجود ہے، عرض، عرض کے ساتھ قائم نہین رہ سکتا، عرض دو زمانون تک باقی نہین رہ سکتا، اسی قسم کے اور بھی متعدد مسائل تھے، جن کو انھون نے اس غرض سے لے لیا تھا کہ اسلامی عقائد کے دلائل ان پر موقوف تھے، البتہ دلائل کی وہ صورتین جن سے قیاس کی ترکیب ہوتی ابتک پیدا نہین ہوئی تھین، اور اگر پیدا بھی ہوئی تھین تو متکلمین کو ان کے اختیار کرنے سے احتراز تھا کیونکہ انکا تعلق صرف فلسفہ سے تھا، جو عقائد شرعیہ کے بالکل مخالف تھا، اس طرح علم کلام کا ایک نیا طریقہ پیدا ہوا جو نہ بالکل عقلی تھا نہ بالکل نقلی، قاضی ابو بکر باقلانی کے بعد امام الحرمین نے اسی طریقے کے مطابق ایک کتاب شامل کے نام سے لکھی پھر اسی کو مختصر کیا، اور اس کا نام ارشاد رکھا، اور یہ کتاب اس قدر مقبول ہوئی کہ امام رازی کے زمانے تک اگرچہ علم کلام کا یہ طریقہ بہت کچھ بدل گیا تھا، تاہم یہ کتاب نصاب درس مین داخل رہی اور امام رازی نے اس کو ازبر حفظ کیا تھا،[2]

امام الحرمین کے زمانے تک فلسفہ کی تمام شاخین جن مین منطق بھی شامل تھی، ایک ہی نگاہ سے دیکھی جاتی تھین، لیکن جب علم منطق کی تعلیم و تعلم کا رواج ہوا تو متکلمین کو

[1] مفتاح السعادۃ ج ۲ ص ۱۰۳ [2] ابن خلکان ج اول ص ۵۵۴